



اللاهوت المعاصر

دراسات نقدية

يُعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي
وتأثيره في العالم الإسلامي



الموضـــوع

العلم والدين

اللاهوت المعاصر

يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي

وتأثيره في العالم الإسلامي

(2)

العلم والدين

بسم الله الرحمن الرحيم

اللاهوت المعاصر : العلم والدين : يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي وتاثيره في العالم الاسلامي / مجموعة من المؤلفين.- الطبعة الأولى - بيروت، لبنان : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440 هـ. = 2019.

712 صفحة : ايضاحيات ؛ 24 سم.-(سلسلة دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر ؛ 2)

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

ردمك : 9789922604398

1. اللاهوت --مقالات ومحاضرات. أ. العنوان.

LCC : BT75.3 .L34 2019

DDC : 230

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

هوية الكتاب

اللاهوت المعاصر

يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي
وتأثيره في العالم الإسلامي
(2)

العلم والدين

رئيس التحرير

محسن الموسوي

مدير التحرير

محمد رضا الطباطبائي

مجموعة مؤلفين

محمد تقي الجعفري- مصطفى النشار- جون تايلور - هلن دا كروز - إيان بربور-
علي رضا قائمي نيا - محمود كيشانه - مصطفى إسلامي-رستم شاه محمدي ...

التعريب

علي الحاج حسن، حسن على مطر، ايمان سويد، هبة ناصر، علي فخر الاسلام، اسعد مندي
الكعبي، حسن البلوشي، صلاح الدين عثمان، ع. شعيتو

الناشر

العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

الطبعة: الأولى 2019 م/ 1440 هـ

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

مقدّمة المركز:

مواضيع البحث في الجزء الأوّل من سلسلة مقالات اللاهوت المعاصر، تتمحور حول بيان قضايا عامّة ومفاهيم أساسية، والأجزاء الثلاثة اللاحقة من هذه السلسلة موضوعها «العلم والدين».

هذا الجزء، تمّ تخصيصه لبيان «العلاقة بين العلم والدين» وقد ارتكز البحث فيه على تفنيد الرأي القائل بوجود تعارض بينهما، وكما هو معلوم فهذا الرأي عادةً ما يطرح ويروّج على ضوء أصول ونزعات إلحادية، لذلك تمّ تسليط الضوء على آراء علماء اللاهوت وسائر العلماء الذين ينتهجون فكراً دينياً سواءً كانوا مسلمين أو مسيحيين.

من جملة المواضيع المطروحة للبحث في هذا الجزء ما يلي:

- الدلالة المفهومية للعلاقة بين العلم والدين

- أنماط العلاقة بين العلم والدين

- علاقة العلم بالدين والفلسفة

- تأريخ العلاقة بين العلم والدين في شتّى العصور

- العلاقة بين العلم والدين برؤية العلماء المسلمين والمسيحيين

إضافةً إلى مواضيع أخرى مطروحة للبحث والتحليل في هذا السياق.

هذا الكتاب يتضمّن مجموعة من النظريات والعديد من الآثار الفكرية المتنوّعة في شتّى مجالات التنظير والفكر والتي تهدف في الواقع إلى وضع حلٍّ لمسألة التعارض بين

العلم والدين، والمركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية وكما هو معهودٌ في اتّباعه أصول الأمانة العلمية، جمع المقالات التي وقع الاختيار عليها ضمن هذه السلسلة كي تكون بين يدي القرّاء الكرام دون أيّ تصرّفٍ؛ وغاية ما في الأمر أنّ الرؤى النقدية والتوضيحية المتبنّاة بخصوص عددٍ منها تمّ ذكرها في القسم المخصّص لمقدّمات المقالات تحت عنوان كلمة التحرير.

نتقدّم بالشكر الجزيل لكتّاب المقالات المختارة في هذه السلسلة، ونرجو من القرّاء الكرام إتحافنا بآرائهم القيّمة.

النجف الأشرف

رئيس المركز / هاشم الميلاني

رمضان المبارك 1440 هـ

مفهوم العلم وعلاقته بالدين والفلسفة[1]

محمد تقي الجعفري[2]

العلامة محمّد تقي الجعفري تطرّق في هذه المقالة إلى تحليل مفاهيم الدين والعلم والفلسفة بدقّةٍ وإمعانٍ باعتبارها عناصرَ مكوّنةً للسيرة العقلانية، ثمّ سلّط الضوء على التساؤل المطروح حول وجود أو عدم وجود تعارضٍ بين الدين والعلم والفلسفة، ويعني من الفلسفة هنا ما يطلق عليه العلماء المسلمون اصطلاح «حكمة»، حيث ذكر تفاصيلَ أساسيةً حول هذه المفاهيم لإثبات عدم وجود أيّ تعارض بين العلم والدين.

يعتقد العلامة الجعفري بأنّ العلم بصفته واحداً من ثلاثة عناصرَ أساسيةٍ في السيرة العقلانية، ينسجم مع الدين بالتمام والكمال ويتّحد معه في أعلى المستويات.

كلمة التحرير

[1]-المصدر: الجعفري، العلامة محمّد تقي، **فلسفه دين**، الجزء الرابع، الفصل الثاني، ص 393، معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلاميين، قم، إيران، الطبعة الخامسة، 1394هـ. ش. (2015م).

تعريب: حسن علي مطر.

[2]-العلامة محمّد تقي الجعفري (1343–1419 هـ): فيلسوفٌ ومفكّرٌ إسلاميٌّ له العديد من المؤلّفات الفلسفية، ومن جملتها ما يلي: **ترجمه وتفسير نهج البلاغه** (*27 جزءاً*)، **الأمر بين الأمرين، جبر واختيار، فلسفه دين، علم ودين در حيات معقول، همگرايى دين ودانش، نهايةُ الادراك الواقعى بين الفلسفه القديمه والحديثه، تحقيقى در فلسفه علم، موسيقى از ديدگاه فلسفى وروانى، بررسى ونقد نظريات ديويد هيوم در چهار موضوع فلسفى، توضيح وبررسى مصاحبه برتراند راسل - وايِت، بررسى ونقد برگزيده افكار برتراند راسل.**

ارتباط العلم والفلسفة والدين بالحياة المعقولة

العلم والدين والفلسفة (**بمعنى الحكمة**)، ثلاثةُ عناصرَ رئيسةٍ في الحياة المعقولة للبشر. يبدو أن الإدراك والفهم المناسب للحقائق الثلاثة الكبرى (**العلم والفلسفة والدين**) وارتباطها في ما بينها، إنما يكون ممكناً في ظل نوعين من البحث والتحقيق.

النوع الأول: أن نأخذ بنظر الاعتبار كلَّ واحدٍ من هذه الحقائق الثلاثة ونُخضعه للتحقيق من حيث الماهية وخصائصها بشكلٍ مباشرٍ. وهذا هو المنهج المتبع من قبل الفلاسفة والمنظرين في العلوم الإنسانية منذ الأزمنة الماضية حتى المرحلة المعاصرة.

النوع الثاني: بالنظر إلى أن هذه الحقائق الثلاثة من خصائص الإنسان الذي يتمتع بالحياة، وأن الإنسان الحيّ هو الذي يريد الحصول على أسلوب حياته على أساسها، ويختار لنفسه نوع الحياة التي تتمتع بأفضل الأوضاع في ضوء الارتباط بهذه الحقائق الثلاثة، يجب علينا كنتيجةٍ لذلك أن نعمل قبل كلِّ شيءٍ على تحليل هذه القضية القائلة: ما المراد من «**مفهوم الحياة**»؟

إذا كان المراد هو الحياة الطبيعية البحتة التي تتبلور وتجري في مسرح الطبيعة مدفوعةً بالعوامل الطبيعية، فإن هذا النوع من الحياة حيث لا شأن له بالارتقاء التكاملي، والقيم والأهداف التي تعلو على الأنا وحبّ الذات، بل يكون محكوماً ومنبوذاً عند تزاحمه مع مقتضيات «**الحياة الطبيعية**»، لذلك فإن هذه النوع من الحياة لا يعرف الحرية المسؤولة، ولا يكون له شأنٌ بالعدالة وحب أبناء النوع الإنساني، والسعي إلى الارتقاء المادي والمعنوي الناشئ من الشعور بالتكليف السامي (**الذي يعلو على النفعية والمصلحة الذاتية**). إن هذا النوع من الحياة لا يحمل للإنسان شرفاً ولا حيثيةً ولا أدنى نوعٍ من أنواع القيم. وإن هذه الحياة إنما تتناغم مع الجمال المحسوس والمعقول في حدود تعزيزه ودعمه لحياة الإنسان الطبيعية.

إن أهم وأكبر دافعٍ في هذا النوع من الحياة هو حبّ الأنا المزاحمة وتضخّم الذات، في حين أن الحقائق الثلاث مورد البحث (**الدين والعلم والفلسفة بمعنى الحكمة**)، ترتبط بالمراتب التكاملية والشؤون المتعالية للحياة التي نطلق عليها اسم «**الحياة المعقولة**».

في مقدمة هذا التحقيق سوف نشير إلى معنى الدين والعلم والفلسفة باختصارٍ، لننتقل بعد ذلك إلى الشرح التفصيلي بشأنها.

1. الدين: مجموعةٌ من العقائد والتكاليف والأخلاقيات التي لا يكون للحياة من دونها أيُّ مفهومٍ ومعنًى سوى حبّ الذات والأنا، وهي الأنا التي جعلت مسيرة الإنسان عبر التاريخ غيرَ قابلةٍ للتبرير والتفسير بسبب عجزه المخجل عن تعديلها. إن الدين يعني معادلةً راقيةً في الحياة ومعرفتها والحركة فيها على أساس التبعية إلى الكمال المطلق والتعرّض لجاذبيتها والعمل على طبق هذا الإدراك. وعلى حدّ تعبير **إقبال اللاهوري**: (**إن الدين هو النهوض من التراب، كي تدرك الروح الطاهرة حقيقتها**)[1].

2. الفلسفة: معرفة المباني العامة لعالم الوجود، والاستعداد إلى الإجابة عن الأسئلة الكامنة فوق متغيّرات عالم الوجود، أي المتغيّرات التي تكفلت بها العلوم المعرفية. وإن تطبيق هذه المعرفة في مسار «**السيرورة**» التكاملية، عبارةٌ عن الحكمة التي تتعاطى مع الحقائق دون المفاهيم الوضعية المستندة إلى الأفهام الذوقية والاستدلالات التبريرية.

3. العلم: هو الارتباط الكشفي للحقائق بواسطة المشاهدة والتجربة والإدراكات الداخلية التي يمكن تسمية أنواعها بالشهود والحدس وما إلى ذلك. ومن البديهي حيث يكون اكتشاف الحقائق نسبيّاً، فإن الارتباط العلمي بها يكون بدوره نسبيّاً أيضاً.

كان هذا تعريفاً إجماليّاً بكلٍّ واحدٍ من الأركان الثلاثة الرئيسة في «الحياة المعقولة»، وسوف نعمل في الأبحاث القادمة على التحقيق بشأن كلٍّ واحدٍ منها.

ومن البديهي أنه لا يمكن السير في طريق «**الحياة المعقولة**» دون الاتّصاف بجميع العوامل الرئيسة الثلاثة، وهي: (**الدين والعلم والفلسفة بمعنى الحكمة**).

ما هي الحياة المعقولة؟

إن الحياة المعقولة تُمثّل نوعاً من الحياة تصل فيها جميع الطاقات والاستعدادات في وجود الإنسان ـ في حدود الإمكان ـ إلى مرحلة الفعلية، من أجل تلبية حاجاته المادية

[1]- مضمون بيت من الشعر من نظم الفيلسوف الباكستاني محمد إقبال اللاهوري باللغة الفارسية، ونصّه: (چيست دين؟ برخاستن از روي خاك... تا كه آگه گردد از خود جان باك).

والمعنوية. وهذه هي الحياة التي أطلق عليها في القرآن الكريم الأسماء الآتية:

1. «**الحياة الطيّبة**»، قال تعالى: {**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**}[1].

2. «**الحياة القائمة على البيّنة**»، (الحياة القائمة على مبنى الدليل والبرهان الواضح). قال تعالى: {**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ**}[2].

3. «**الحياة الحقيقية**»، قال تعالى: {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**}[3].

إن النقطة الهامة للغاية في هذه الآية، هي أن الحياة المجرّدة من الدين الإلهي لا تستحق تسمية الحياة، بل هي مجرّد صورةٍ مشوّهةٍ للحياة المهددة بالانهيار في كل لحظةٍ بسبب حبّ الإنسان المنفلت لذاته، وتحويلها إلى بركانٍ يمكن له أن ينفجر ويحوّل الأجيال والثمار في حياة البشر إلى رمادٍ، ومع ذلك يعلق على صدره وسام البطولة تقديراً على جهوده في تحقيق هذا الإنجاز!

الحياة المجرّدة من «الحياة المعقولة» صورةٌ مشوَّهةٌ للحياة الطبيعية

إن البسطاء المغترّين بأنفسهم، عندما يلتفتون إلى تفاهة حياتهم ولا يرون تفسيراً واضحاً لها، لا يجدون سبباً ومفهوماً للحياة التي اختاروها لأنفسهم، والتي لا تتجاوز حدود الأكل والشرب والنوم والغضب والشهوة. تصيبهم سكرة عبادة الأنا والقرب من الذات، ويسلّون أنفسهم بأن الحياة المنظمة والخاضعة للقانون هي الحياة المثالية التي يمكنها أن تضمن لنا إشباع غرائزنا، ولا تفرض علينا تكليفاً آخرَ غيرَ عدم إزعاج الآخرين. أجل هذه هي الحياة المثالية بالنسبة لنا، والتي لا نحتاج معها إلى إقامة دليلٍ على مطلوبيتها ومثاليتها! وفي الحقيقة إننا لا نمتلك ما نقوله في قبال أولئك الذين لا يرون تفاوتاً بين الأمور المتضادة أدناه، فهؤلاء لا يُفرِّقون بين الجهل والعلم! والحرية الشخصية

[1]-النحل: 97.

[2]-الأنفال: 42.

[3]-الأنفال: 24.

المسؤولة والتهتك والاستهتار! ولا يُفرِّقون بين الجمال المحسوس والمعقول وبين الإثارة والغريزة الآنية! ولا يميّزون بين العدل والظلم! ولا بين القانون ونقيضه! ولا يفرّقون بين الحياة ذات الهوية القابلة للتفسير والسيّروة التكاملية وحياة النمل والديدان والزواحف! ويرون في خدمة إخوانهم في الإنسانية وإحياء حقوقهم أمراً مساوقاً لاتخاذ بني البشر وسيلةً للوصول إلى المآرب الآنيّة واللذائذ الطبيعية المنفلتة وغير المكبوحة! وسحق الإنسان والقضاء على جميع أنواع التكليف في قبال حقوق الآخرين! وبالتالي وباختصارٍ: إنّ الوجود يعني بالنسبة إلى هؤلاء العدمَ! هذا هو معنى العبارة المعروفة المطبوعة في أذهان جميع العقلاء من بني البشر: «إن الذي لا يؤمن بوجود الله، يرى كلَّ شيءٍ مباحاً». إن لازمَ هذه العبارة هو: إذا لم يكن هناك لحياة الإنسان أيُّ معنًى معقولٍ، لا تكون جميع الممارسات في هذه الحياة جائزةً فحسب، بل يُعدُّ تفويتُ لذةٍ عابرةٍ نوعاً من الأمراض الفتاكة، حتى لو توقفت تلبيتها على إبادة جميع الناس!

إن الحياة التي يُشكِّل «**الدين والعلم والفلسفة بمعنى الحكمة**» أركانها، تتمتع بأسمى الامتيازات المثالية التي تمور في صدور وأفئدة العقلاء والكاملين من بني آدم (عليه السلام).

وبالالتفات إلى استحالة التوصّل إلى تعريفٍ حقيقيٍّ للحياة (بمعنى الحدّ التام)، نضطر في التعرّف عليها إلى توظيف الخصائص والامتيازات الموجودة فيها. هذا هو قانون التعرّف على كلِّ حقيقةٍ لا نتمكن من الوصول إلى معرفة كنه ذاتها وهويتها.

خصائص الحياة المعقولة

لا يمكن التضحية بالحياة المعقولة على مذبح وسائل الحياة حيث تحظى «**الحياة المعقولة**» بهويةٍ أصيلةٍ في الحياة، وإن هذه الهوية دون أن تفقد ذاتها ضمن مختلف تبذبذات العالم الداخلي والخارجي، تبلور من نفسها ـ في إطار التأثير والتأثر ضمن العلاقات الرباعية (أي: **علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بخالقه، وعلاقته بالعالم، وعلاقته بإخوته في الإنسانية**) ـ أفضل حالات التوظيف والاستثمار في حدود الممكن والمقدور.

ومن هنا فإن هذه الحياة لا يتمّ التضحية بها قرباناً لوسائلها وأدواتها. ولا بد لذلك

من التدقيق في النقطة أدناه:

إن الإنسان في الوقت الذي يُبدي شوقاً عارماً تجاه الحياة ذات الهوية في إطار «**ما يجب**»، حيث يكون محروماً من «**الحياة المعقولة**»، فإنه غالباً ما يتخبّط في وسائل الحياة الممتعة. حتى يبلغ به هذا التوجّه حدّ إخراج الحياةِ الحقيقية نفسِها من مسرح الوجود. وإن ما نراه في الآونة الأخيرة من الشعور الشامل بالتفاهة الذي يغمر أغلب الناس، يعود سببه إلى هذه النقطة.

الإجابة الحاسمة عن الأسئلة الجوهرية الستة إنما تكمن في «**الحياة المعقولة**»، والتي يمثل «**الدين والعلم والفلسفة بمعنى الحكمة**» أركانها الثلاثة.

إن الأسئلة الجوهرية الستة، هي كالآتي:

1. من أنا؟
2. من أين أتيت؟
3. إلى أين أتيت؟
4. مع من أكون؟
5. لِمَ أتيت؟
6. إلى أين أذهب؟

ليس هناك من بين جميع العلوم والآراء العلمية والفلسفية والأدبية للبشر ممّا يقوم على اليقين، ما هو أهمُّ وأكثرُ قيمةً بالنسبة إلى الشخص العاقل من احتمال تلك الحقيقة الكامنة خلف حجاب المحسوسات (**والتي تقضي بأن البشر يحظى بمفهومٍ فوق ما تقتضيه طبيعته المادية، وهو المفهوم الذي يبدأ بـ «إنّا للّه» وينتهي عند «إنّا إليه راجعون»**). فإذا أراد شخصٌ أن يقول في قبال هذا الاحتمال المتفوق على جميع أنواع الحقائق اليقينية: لن أفرّط بلذات حياتي الطبيعية من أجل هذا الاحتمال، فنحن بدورنا ليس لدينا ما نقوله لمثل هذا الشخص «**المنفصل عن ذاته**».

الإجابة الصحيحة عن السؤال الأول هي أساسٌ وركنٌ لجميع الأسئلة

هناك حكمةٌ في غاية الروعة مأثورةٌ عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، تقول: «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**». ومن خلال التدقيق في هذه الحكمة الشريفة، إذا توصلنا إلى إجابةٍ حقيقيةٍ عن السؤال الأول القائل: (**من أنا؟**)، نكون على نحو القطع واليقين قد نجحنا في الإجابة عن سائر الأسئلة الأخرى أيضاً.

يمكن لنا بيان الإجابة عن السؤال الأول على الشكل الآتي: إنّ الإنسان كائنٌ مؤلَّفٌ من أنواع العناصر الطبيعية ومن حقيقةٍ قائمةٍ على الحكمة الإلهية السامية باسم الروح أو النفس الإنسانية التي تدخل إلى عالم الوجود من مجرى الطبيعة، ومن خلال العبور منها بواسطة الاستعانة بالروح الإلهية ـ التي نفخت فيه ـ ومن خلال توظيف العقل والقلب والوجدان وإرادة الشخصية، يسعى بشوقٍ عارمٍ من أجل إيصال هذه الشخصية إلى كمالها، استعداداً لبلوغ الهدف الأسمى من الحياة، الذي هو عبارةٌ عن التعرّض لجاذبية الكمال المطلق المتمثل بوجود الله ذي الجلال والإكرام.

أجل هذا هو الجواب الإجمالي عن سؤال «من أنا؟» في «الحياة المعقولة». وعلى الرغم من حاجتنا إلى مئات المجلدات من الكتب لبحث وتحليل وتحقيق الأبعاد النفسية والذهنية والسلوكية للإنسان في مسرح الطبيعة، إلّا أنّنا نكتفي هنا بتوضيح الإجابة عن الأسئلة اللاحقة التي تُعتبر من فروع الإجابة عن السؤال الأول.

الإجابة عن السؤال الثاني (من أين أتيت؟)

بعد الإقرار بحقيقة أني كائنٌ يتمتع بكل تلك القوى والطاقات ما فوق الطبيعية والشوق العارم إلى الهدف الأسمى من الحياة ـ الذي يسمو على المادة والماديات ـ يثبت أني جئت إلى هذه الحياة من قِبل حكمةٍ ومشيئةٍ تفوق الطبيعية، وهي مشيئة الله القادر والعالم والحكيم المطلق. وعليه فأنا أتمتع بحقيقةٍ ما فوق طبيعيةٍ، ومن عالم يفوق المادة، وقد جئت إلى هذا العالم استناداً لحكمةٍ ومشيئةٍ إلهيةٍ.

الإجابة عن السؤال الثالث (إلى أين أتيت؟)

إن كون هذا العالم المتصف بالنظم والإبداع المذهل، يثبت مفهوميته بوضوحٍ تامٍّ، لا يحتاج إلى استدلالٍ وإثباتٍ. ومع ذلك فإننا من خلال إدراك هذه الحقيقة القائلة بأننا من ناحية البنية الطبيعية وامتلاكنا قوىً ما فوق طبيعيةً، من قبيل: العقل والقلب والوجدان وغير ذلك من الطاقات والقوى التكاملية، والتي تصل إلى تكاملها وفضيلتها السامية في هذه الحياة التي نعيش فيها، وتغدو مستعدّةً للتعرّض إلى «**جاذبية الكمال المطلق**»، تثبت لنا القيمةُ والمفهومية العظيمة لهذا العالم الذي نعيش فيه على نحوٍ واضحٍ جدّاً. وعليه فإن الإجابة عن السؤال القائل: (**من أين أتيت؟)**، هي كالآتي: إنّ هذا المكان الذي أتينا إليه هو عبارةٌ عن مصنعٍ عظيمٍ جدّاً، يراد منه إثبات كينونتنا، وتحويل هذه الكينونة من القوّة إلى الفعلية.

الإجابة عن السؤال الرابع (مع من أكون؟)

إنّ جميع الأفراد والأشخاص من أبناء جلدتي من بني البشر في هذه الدنيا ـ الذين أتواصل معهم ـ قد عَبَروا جميعاً رجالاً ونساءً من هذه القناة البشرية ودخلوا مسرح هذه الحياة. ومن خلال أصل تقسيم الأعمال تغدو حياتنا الاجتماعية معدَّةً ومهيَّأَةً. وكلُّ شيءٍ أمتلكه في الساحة الطبيعية وما فوق الطبيعية يمتلكه الآخرون من أبناء جلدتي أيضاً. إن جميعنا يتمتع باستعداداتٍ وطاقاتٍ إذا أمكن لنا الخروج بها من مرحلة القوّة إلى مرحلة الفعلية بالشكل الصحيح، سوف نكون أقرب إلى الانسجام والاتحاد والتناغم في ما بيننا. ويكون مبدؤنا ومسارنا وغايتنا جميعاً واحدةً.

الإجابة عن السؤال الخامس (إلى أين المصير؟)

عندما تتجلى لنا الكينونة الإنسانية بما تختزنه من العظمة والطاقات والإنجازات والأنشطة المادية والمعنوية المذهلة على طول التاريخ، وكذلك عندما يثبت أن أحقر الظواهر والسلوكات والأقوال والنوايا الصادرة عن الإنسان، لا يمكن أن تبقى دون نتيجةٍ، وكذلك عندما يثبت أنه لا تكون هناك أيُّ قيمةٍ ولا يمكن إثبات أيِّ حقٍّ دون القول بالمعاد والأبدية، وعندما يثبت أنه لا يمكن لأيِّ إنسانٍ عاقلٍ ومُتَّزِنٍ أن يبلغ شعوره بخلود الروح (أو **الأنا أو الشخصية**) إلى مرحلة القطع في هذه الحياة، ويلقن نفسه

بأن نهاية هذه الحياة الدنيوية هي المنزل الأخير، سيدرك بالتالي من خلال فهم هذه الحقائق «**إلى أين سيذهب؟ وإلى أين سيكون المصير**؟».

الإجابة عن السؤال السادس (لماذا أتيت؟)

بعد اتضاح الإجابة عن السؤال الأول، تتضح الإجابة عن هذا السؤال بشكلٍ كاملٍ أيضاً، لأنني أدرك أن وجودي صادرٌ عن الحكمة الإلهية المتعالية والفيض الرباني، المتمثّل بالحكيم الذي يستحيل عليه فعل القبيح والعبث. وإني أمتلك طاقاتٍ عظيمةً إذا تمّ تفعيلها تحقق ذلك الهدف الأعلى والأسمى من الحياة. وإني أجد من نفسي هذا الشوق العارم إلى بلوغ ذلك الهدف الأسمى بشكلٍ واضحٍ جدّاً. وإن قوة وأصالة هذا الشوق له من الواقعية والجدية والأصالة بمقدار ما لكل هذا التقدّم العلمي والازدهار الصناعي والفني والرؤية الفلسفية والعلاقات الاجتماعية واتساع الرقعة الوجودية للإنسان في هذا الكون الفسيح، بيد أن الهدف الذي يجب بذل الحد الأقصى من الجهود من أجل الوصول إليه هو التعرّض إلى جاذبية الكمال المطلق المتمثل بالله ذي الجلال والإكرام. وإن العامل أو العوامل الرئيسة في التعرّض لجاذبية الكمال المطلق، هي الجهود والأعمال التي يطلق عليها في الثقافة الدينية مصطلح «العبادة».

ما هي العبادة؟ وبعد بداية حالة «اليقظة» والشعور بمفهومية كينونَتِي ووجودي في عالم المفاهيم الذي هو نتيجة تلاحم هذا العالم بالله الحكيم على الإطلاق، تغدو جميع أعمال الإنسان العضلية والفكرية والنفسية في إطار إصلاح وتنظيم أبعاده المادية والمعنوية، عبادةً، إذْ منذ لحظة اليقظة الأولى والشعور المذكور يجد الإنسان نفسه في حضرة الله سبحانه وتعالى. إن تنوّع العبادات وتقديم الخدمات وأداء التكاليف والقيام بواجب حقوق الآخرين، تعتبر بأجمعها عند الله ذكراً وتسبيحاً وركوعاً وسجوداً في هذا المعبد الكبير الذي يطلق عليه السكارى والخائضون في الملذات والتفاهات اسم «الدنيا». إذًا تعالَوْا من الآن فصاعداً نتمعّنْ في مضامين آياتٍ من قبيل قوله تعالى: {**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقّ**}[1]، و{**وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ**

[1]-فصلت: 53.

تُبْصِرُونَ}[1]، بمزيدٍ من التأمّل والتدبّر. على أمل ألاّ نغرق في ظلمات الجهل والضياع في كل شيءٍ. لندقِّقِ الآن في الأحاديث الواردة بشأن معرفة النفس. روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، أنه قال:

1. «أفضلُ المعرفةِ معرفةُ الإنسانِ نفسَه».

2. «أفضلُ الحكمةِ معرفةُ الإنسان نفسَه، ووقوفُه عند قدرِهِ».

3. «أفضلُ العقلِ معرفةُ الإنسانِ نفسَه، فمن عرف نفسَه عقِل، ومن جهلها ضلّ».

4. «كيف يعرف غيرَه من يجهل نفسَه؟!».

5. «من جهل نفسَه كان بغير نفسِه أجهلَ».

6. «كفى بالمرء جهلاً أن يجهل نفسَه».

7. «من عرف قدرَ نفسِه لم يُهنْها بالفانيات».

8. «من عرف نفسَه فقد عرف ربَّه».

9. «من عرف نفسَه جلّ أمرُه».

10. «من عرف نفسَه فهو لغيرِهِ أعرفُ».

11. «من عرف نفسَه فقد انتهى إلى غايةِ كلِّ معرفةٍ وعلمٍ».

12. «من لم يعرفْ نفسَه بعُد عن سبيل النجاةِ، وخَبَط في الضلال والجهالات»[2].

عليك أيُّها الباحث عن الحقيقة أن تُدقِّقَ: إذا أردت أن تفهم عالم الوجود على حقيقته أن تفهم نفسك على حقيقتها.

وعليك أن تُدقِّق أيضاً: إنّ الدين هو النهوض من التراب، كي تدرك الروحُ الطاهرةُ حقيقَتها كما قال إقبال اللاهوري.

الامتياز الثالث: إن الطمأنينة الروحية التي هي من أعظم خصائص «**الحياة**

[1]-الذاريات: 21.

[2]-محمد محمدي ريشهري، **ميزان الحكمة**، ج 3، ص 91 ـ 93. نقلًا عن: غرر الحكم وبحار الأنوار.

المعقولة»، إنما يمكن تحقيقها على أساس العلم والدين والفلسفة (بمعنى الحكمة). تكمن أهمية هذا الامتياز في أنه لا يمكن تصوّر أيِّ عالمٍ لمكافحة الأمراض الناشئة من أنواع الاضطرابات والفوضى والخوف والتعارض الداخلي إلا ضمن الحركة في مسار «الحياة المعقولة». لا يعلم غير الله نوع التاريخ الذي يدعو إلى الفخر والاعتزاز الذي سيرسمه الإنسان لو استبدل تاريخه الراهن المخجل، واختار الطمأنينة ضمن «الحياة المعقولة». وبفعل الابتلاء المخجل للأكثرية الساحقة من الناس بالأمراض والأزمات النفسية، عجزنا عن تعريف الإنسان وتحديد ماهيته الحقيقية!

الامتياز الرابع: إنما في رقعة «الحياة المعقولة» يمكن لجميع الناس من شتى الأعراق والقوميات والشعوب والأمم ـ بسبب شعورهم بالاتحاد المعقول في أداء التكاليف واستيفاء الحقوق ـ بلوغ الحد الأسمى من الأصول والقيم التي كان الناس حتى هذه اللحظة يُمَنُّون أنفسه بها ويَتغَنَّوْن بأمجادها.

ومن دون دخول البشرية في دائرة «**الحياة المعقولة**» في مواجهة السيوف المسلولة التي أعدّها وشحذها لهم أشقياءُ من أمثال: **سيزار بورجيا**[1] **ملهم ميكافيللي**، و**جنكيزخان، ونيرون، وكاليغولا، وتيمورلنك، وفريدريش نيتشه**، لن تكون هناك إمكانيةٌ لمقاومة هؤلاء الجبابرة والظلمة.

الامتياز الخامس: لا يمكن تفسير وتوجيه الأفراح والأحزان والمسرات والأتراح والضحك والبكاء إلا في «الحياة المعقولة». وكما يقول المولوي:

«**إن الضحكَ تعبيرٌ عن لطفك، والبكاءَ شكوًى من سخطك، فهاتان الرسالتان المتناقضتان في العالم، تشير إلى معشوقٍ واحدٍ**»[2].

الامتياز السادس: إن الإنسان في مسار «الحياة المعقولة» لا يقنع أبداً بالخصائص واللوازم الطبيعية للحياة البهيمية، بل يسعى على الدوام ـ مهما طال به العمر ـ إلى

---

[1]-سيزار بورجيا أو تشيزري بورجيا (1475 ـ 1507 م): جنرالٌ إيطاليٌّ نجل البابا ألكسندر السادس غير الشرعي. منحه والده لقب الكاردينال عندما كان له من العمر سبعة عشر عاماً. اشتهر بالظلم وعدم الرحمة في حروبه، استلهم ميكافيللي من شخصيته في تأليفه كتاب (**الأمير**). المعرّب.

[2]-مضمون بيتين من الشعر بالفارسية للمولوي يقول فيه: خنده از لطف حكايت مي كند... گريه از قهرت شكايت مي كند... اين دو بيغام مخالف در جهان... از يكي دلبر روايت مي كند.

تحصيل المزيد من المعلومات والتحوّل نحو الكمال. خذ بنظر الاعتبار ماهية الحياة والروح من وجهة نظر شخصٍ اعتياديٍّ لا همَّ له في الحياة غير «**الأكل والشرب والنوم والغضب والشهوة والطرب واللهو واللعب**» ـ مما تقوم به جميع الحيوانات ـ ومن البديهي أن «**الحيوان لا علم له بمكانة البشر**»، لا يفهم شيئاً آخر عن تلك الحقيقتين العُظميين وعناصر فاعليتهما، ولذلك لا يسعى إلى الارتباط بأيِّ واحدٍ من عناصر الارتقاء والتسامي.

ثم دقِّقْ في ماهية الحياة من وجهة نظر إنسانٍ عالمٍ ومُجِدٍّ من أجل المعرفة والعمل على توظيفها. من البديهي أن تجدوا الفرق بين هذين الشخصين أكبرَ بكثيرٍ من الفرق بين الإنسان والحجر! لأن الحجر لا يقوم بأيِّ حركةٍ على خلاف حقيقته واستعداده وما حدده له قانون الطبيعة، في حين أن الإنسان الذي لا يرى حياته منحصرةً في الأكل والشرب والنوم والغضب والشهوة، يقضي حياته بأجمعها في الكفاح والجهاد مع نفسه الذي يبدأ من الأعلى ولا ينتهي عند الأسفل. إن خصيصة «الحياة المعقولة» يكمن في أنه ما لم يبلغ بالحياة والموت إلى المقام الأسمى لقوله تعالى: {**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**}[1]، لن يتوقف عن جهوده ومسيرته أبداً. هذا هو معنى (**الحياة الطيّبة**) التي ورد ذكرها في القرآن الكريم.

الامتياز السابع: إن هذا الامتياز الذي يجب عدّه ـ بعد الحصول على جوابٍ عن الأسئلة الستة من قبل «**الحياة المعقولة**» من أهم وأعظم الامتيازات، يُسمى بـ «**تعديل الأنا**».

تُعدُّ هذه ظاهرةً بديهيةً على طول تاريخ الحياة البشرية على وجه الكرة الأرضية، وهي أن الأنا وحبّ الذات بشتى أنواعها وأشكالها، كان يُعَدُّ منشأً للمفاسد وأنواع الضلال والطغيان وتحويل الباطل إلى حقٍّ والحق إلى باطلٍ، وسيبقى الأمر كذلك. ويمكن القول بكل ثقةٍ: من الممكن أن تخمد جميع البراكين في الكرة الأرضية ـ وسائر الكرات الأخرى حيث يكون هناك براكينُ ـ بالكامل، وتبقى الجبال في أماكنها، بيد أن ظاهرة الأنا وحبّ الذات ستبقى كما هي ضاربةً بجذورها في عمق وجود أغلب الناس، ولا يمكن القضاء على هذه الظاهرة إلا بالقضاء عليهم!

[1]-الأنعام: 162.

وعلى هذا الأساس يتعيّن علينا القول: ما دام وباء الأنا وحبّ الذات المزمن لم يتم تحويله بواسطة «**الحياة المعقولة**» إلى تكاملٍ في الشخصية السليمة، وهو الذي يُعرف في منطق الدين بـ «**التقوى**»، فإن جميع الأنظمة الحقوقية والأخلاقية والمذهبية السياسية وكل الثقافات المنشودة للبشر، إذا كانت صحيحةً، فهي على وزان القصور الشامخة والمنيفة التي يتم بناؤها فوق فوّهات البراكين.

إنّ كلَّ دينٍ أو فلسفةٍ أو علمٍ يعجز عن تحقيق «الحياة المعقولة» للناس بسبب افتقاره للمزايا السبعة المتقدّمة، لن يقدّم أيَّ عملٍ بَنّاءٍ وإيجابيٍّ للبشر، ولن يكون سوى وسيلةً للاستثمار لمصلحة الأنانية البشرية في مختلف أشكالها.

نتائج البحث

هناك نتيجتان هامّتان للغاية يمكن أخذهما بنظر الاعتبار في ما يتعلق بالعلاقة التكميلية بين الدين والعلم والفلسفة (بمعنى الحكمة)، وهما كالآتي:

النتيجة الأولى: كما لا يمكن لأشكال وعوامل صيانة الذات (امتلاك الذات لإدارة الحياة) أن تحدّث أدنى خللٍ في أصالة هذه الظاهرة وقدرتها الكبرى، كذلك لا يمكن للوسائل والأشكال والتحوّل في مصاديق وموارد الأركان الثلاثة الأساسية في «الحياة المعقولة» وهي (الدين والعلم والحكمة)، أن تحدث أيَّ خللٍ في أصالة وعظمة «الحياة المعقولة». كما لا يمكن لاختلاف البيئة وتنوّع الظروف والشرائط أن تغيّر في أصالة العقل السليم والوجدان والشهود.

ومن هنا فإن جميع ما نشاهده من أنواع الصخب والضجيج والمعارك المفتعلة أو البعيدة عن الواقع والتي أصبحت موضةً شائعةً في الغرب والشرق، لا تقوم على أيِّ أساسٍ متينٍ، ولا تستند إلى أيِّ ركنٍ رصينٍ.

النتيجة الثانية: لا يجدر بنا نحن البشر أن نحتكر إصدار أيِّ أحكامٍ نهائيةٍ بشأن جميع المسائل المتعلقة بتعريف وهوية ونتائج وفروع ومصاديق الحقائق الثلاثة العظمى (الدين والعلم والحكمة)؛ لأنّ أشكالَ ومصاديقَ ووسائلَ «الحياة المعقولة» ذاتُ مستوياتٍ وأبعادٍ تشمل جميع الأزمنة.

هل هناك تعارضٌ بين الدين والعلم والفلسفة (بمعنى الحكمة)؟

من خلال الالتفات الدقيق إلى البحث المتقدم (العلم والدين والفلسفة بمعنى الحكمة، وهي العناصر الثلاثة الرئيسة في «الحياة المعقولة» للبشر)، والتدقيق الكافي والضروري في معنى «الحياة المعقولة» سنجد أنها لا تُعدُّ من أكثر أنواع الحياة مثالية للإنسان فحسب، بل وإنها كذلك تلبي حاجاته وتحل مشاكله في جميع أبعاد الحياة، وأنها العنصر الوحيد الذي يعمل على المواءمة بين هذه الحقائق الثلاثة العظمى (الدين والعلم والفلسفة).

واضحٌ أنّ مرادنا من هذه الأركان الثلاثة المذكورة لا يعني بضعةً من المفاهيم الاعتيادية السائدة بين اللاعبين المحترفين فيها، بمعنى أن مرادنا من الدين ليس هو ذلك المقدار من الحركات والأفعال والأذكار التي لا تترك أيَّ أثرٍ على التقدم والرقي التكاملي في روح الإنسان أبداً، بل المراد من الدين هو تلك المجموعة من التكاليف والعقائد والحقوق والأخلاقيات التي من دونها لا يكون للحياة أيُّ مبنًى سوى حبّ الذات والأنا المدمّرة. إنها الأنا التي تدفع الإنسان بسبب عجزه المخجل أمامها إلى الحنين إلى حقبة السكن في الكهوف. وغاية ما أمكنه هو أنه قد طوّر تلك الكهوف وسرّع من وتيرة تجميلها وتزيينها المتنوّع على المستوى الظاهري. ومرادنا من الفلسفة هي الحكمة التي يمكنها تزويد الإنسان بجناحَيِ العلم والعمل ليطير بهما إلى أعلى قمم الكمال الممكن.

ما هي الحكمة؟

إنّ الحكمة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ هي عبارةٌ عن: معرفة المباني العامة لعالم الوجود، والاستعداد للإجابة عن الأسئلة الكامنة فوق متغيّرات عالم الوجود (التي تتكفل العلوم المعرفية بالإجابة عنها). ومن ثَمّ تطبيق هذه المعرفة في اتجاه «السّيرورة» التكاملية. وهذه هي الحكمة التي تتعاطى مع الحقائق، دون المفاهيم الوضعية القائمة على الفهم الذوقي والأدلة التبريرية.

وعلى هذا الأساس فإن الحكمة تعني تلك الأصول المعرفية الثابتة التي لا يؤثر فيها تصرّم الأزمنة ولا اختلاف الأمكنة ولا تغيّر العلوم، إلا في حدود الموارد الجزئية وبعض

مصاديقها، في حين أن عمدة مسائل وأصول الفلسفات الاصطلاحية والفنية هي عبارةٌ عن انتزاعاتٍ من علوم عصرها وفهمٍ خاصٍّ للإنسان والعالم.

ونحن في هذا البحث سوف نشير إلى بيان نماذج من أصول الحكمة الخالدة:

1. إن حقيقة العالم لا ربط لها بالإدراك الذهني أو أيِّ تأثيرٍ من قِبل المدركين. على الرغم من تدخل عوامل الأقطاب المدركة في العلم والفلسفة وفي أيٍّ معرفةٍ مستحصَلةٍ.

2. إن عالَم الوجود قد خُلق على أساسٍ من الحكمة الإلهية المتعالية.

3. إن جميع أجزاء عالم الوجود تسير على أساس القانون. ولو لم يَجْرِ هذا القانون في جميع أجزاء عالم الوجود، «**لم يكن هناك شيءٌ شرطاً لأيِّ شيءٍ آخرَ، وأمكن توقُّع كلِّ شيءٍ في أيِّ لحظةٍ**».

4. لقد خُلق الإنسان في عالم الوجود بوصفه كائناً عظيماً يمتلك الاستعداد إلى التكامل الوجودي والقيَمي والأخلاقي المتسامي، وقد حظي باهتمامٍ جادٍّ من قبل الحكماء والعرفاء من أجل الوصول إلى الهدف الأعلى من الحياة التي هي أعلى وأسمى من وجود الإنسان نفسه، وفوق عالم الطبيعة.

5 ـ إن بذل أيِّ مجهودٍ في تعليم وإعداد هذا الكائن العظيم (الإنسان)، وإعداده للمسير في «الحياة المعقولة» واجبٌ على جميع الناس على المستوى الفردي والجماعي.

6. إن الرؤية العلمية والشهودية والحِكَمية والدينية في عالم الوجود، تُعدُّ من الواجبات الأولية.

7. إن الارتباط بالله من خلال العبادة الفردية يُعدُّ من ضرورات الحِكمة.

8. الاعتقاد بأصولٍ من قبيل:

أ ـ الاعتقاد بوجود الله تعالى خالق عالم الوجود.

ب ـ الصفات الكمالية في أعلى درجاتها الخاصة بالذات القدسية لربّ العالمين.

ج ـ رسالة الأنبياء العظام والأئمة المعصومين لتبليغ وتفسير الأحكام وحقوق الناس المستندة إلى الوحي وفطرة الناس الأصيلة.

د ـ المعاد والأبدية.

هـ ـ الاعتقاد بقيادة رسول الله (ص) بعد الأنبياء، وقيادة الأئمة المعصومين بعد رسول الله (ص).

9. الكرامة والحيثية والشرف الإنساني في هذه الحياة التي تجب رعايتها بالكامل.

10. الحرية المسؤولة.

11. تساوي الجميع أمام القانون.

12. حق تمتع جميع الناس بالحقوق المشروعة.

13. مِلاكُ شرف وعظمة كلِّ إنسانٍ رهنٌ بمقدار صيانته التكاملية لذاته (التقوى).

14. الحق في الحياة الكريمة والمتعالية التي أنعم بها الله على جميع أفراد البشر.

هذه نماذجُ من الأصول الأساسية للحكمة الموجودة بالنسبة إلى الدين السماوي أيضاً. وعليه يكون الانسجام والاتحاد بين الدين والفلسفة، بمعنى أنّ الحكمةَ أصلٌ بديهيٌّ، ليس لإنكاره أو التشكيك فيه من سببٍ سوى الجهل والغايات المغرضة.

فإذا تنبّهنا إلى تعريف العلم أيضاً، سندرك أن العلم بوصفه ثالث هذه العناصر في الحياة المعقولة، يحتوي على أسمى حالات الاتحاد والتناغم مع الدين.

تعريف العلم وخصائصه

ما العلم؟

إذا تمّ اكتشافُ حقيقةٍ في الذهن من حيث الجهةُ (أو البُعدُ) المطلوبُ معرفتها (معرفته)، على نحوٍ تامٍّ، وكان ذلك المكتشف محدَّداً ومشخَّصاً مائةً بالمائة، يكون إدراك تلك الحقيقة إدراكاً علميّاً، من قبيل القضية القائلة: إن الماء مؤلَّفٌ من عنصرين، من الأوكسجين والهيدروجين بنسبتيْن معيّنَتيْن.

شرائط القانون العلمي

عندما نعبّر عن «**القانون العلمي**» أو «**المسألة العلمية**» أو نتحدّث عن «**الرأي**

العلمي»، قد يكون مرادُنا من ذلك معانيَ مختلفةً. فأحياناً يكون المراد من العلم شيئا هو من السعة والتعميم بحيث يشمل حتى الفرضيات والنظريات أيضاً. حيث نلاحظ هذا المعنى في المراحل المتأخرة كثيراً، إذْ يتمّ طرح جميع البحوث الفيزيائية النظرية، والمفاهيم الاجتماعية النظرية، وغيرها من المعارف النظرية الأخرى ولا سيما في أبحاث العلوم الإنسانية النظرية، بلفظ «العلمية»، في حين أنها تُطرح للتحقيق والنقاش العلمي، لا أنها تتمتع بالناحية العلمية والواقعية. وأحيانا يُراد من العلم معنًى محدودٌ وخالصٌ وهو عبارةٌ عن انكشاف العلم على نحوٍ تامٍّ. والعلمُ بهذا المعنى حقيقيٌّ ويمكنه أن يحدد مصير ومسار واقعية حياة الإنسان في علاقاته الأربعة الرئيسة، وهي: (1 ـ علاقة الإنسان بنفسه. و2 ـ علاقته بخالقه. و3 ـ علاقته بعالم الوجود. و4 ـ علاقته بإخوته في الإنسانية). وفي المرحلة المعاصرة قد ذكروا ثلاثة شروطٍ للقضية العلمية، فإذا غضضنا الطرف عن الألفاظ والمصطلحات الخاصة، سندرك أنها كانت مأخوذةً حتى في المراحل المتقدمة أيضاً، ولكن بعباراتٍ أخرى.

الشرط الأول: كلية القانون

إذا لم يكن موضوع القضية كلِّيّاً، بمعنى أنه كان جزئيّاً، ولم تكن القضية عامّةً بفعل غياب جهة الكم، من قبيل القضية القائلة: «**إنّ الماء مؤلَّفٌ من عنصرين من الأوكسجين والهيدروجين بنسبتيْن مُعيّنَتيْن**»، ففي هذا النوع من الموارد إذا كانت الأجسام متعددة وقابلة للتكرار، يمكننا القول: إنّ القضية المذكورة هي قضيةٌ علميةٌ. إذًا ليس المراد من الكلية ضرورةً أن يكون موضوع القضية مشتملاً على لفظٍ وأداةٍ دالةٍ على الشمول والاستيعاب والتعميم، من قبيل: «كلُّ» و«جميع» وما شابه ذلك في اللغات الأخرى. وبطبيعة الحال فإنهم في دائرة العلوم من أجل تحديد الحقيقة الموجودة في القضية يأتون للنوع الخاص من الموضوعات التي تُحمل عليها المحمولات بكلمةٍ دالَّةٍ على الكلية، وبذلك يحولون دون إبهام القضية وانحصار الموضوع في حقيقةٍ مشخَّصةٍ. وبدلاً من القول: «**إن بعض الأجسام تتألف من عنصرَي الأوكسجين والهيدروجين**»، يعملون على ذكر القضية بنوعٍ محدّدٍ ومشخَّصٍ للموضوع وبلفظٍ دالٍّ على الكلية والتعميم، من قبيل: «**إنّ كلَّ ماءٍ يتألف من عنصرين: من الأوكسجين والهيدروجين**».

منشأ كلية القضايا العلمية

كما ذكرنا في كتاب (**شناخت**)[1] من الصفحة 101 إلى 107: إن هذا المنشأ على قسمين:

القسم الأول: استقراء وتجربة جميع أنواع وأفراد القضية. فعلى سبيل المثال: إن جميع أنواع الحيوانات أو جميع أفراد الإنسان بشكلٍ عامٍّ، تقع موضوعاً لقضيةٍ علميةٍ، من قبيل: «**إنّ جميع أنواع الحيوانات تتوالد**». وبطبيعة الحال فإن المشاهدة المباشرة في الغالب لأنواع موضوعٍ ما (مثل الحيوان) ـ لا سيما مع الانتشار الواسع لعلوم الأحياء في عصرنا ـ تُعدُّ أمراً ممكناً، وبذلك يمكن لنا بشيءٍ من التسامح أن نَدّعي الكلية، وطرح القضية بوصفها قضيةً علميةً. بيد أن هذا التسامح الجزئي يجب أن يتمّ الالتفات له، كي لا يقع الباحثون في الخطأ. إن الاستقراء والتجربة في جميع أفراد موضوعٍ ما، لا هو ممكنٌ ولا هو ضروريٌّ. إذ يمكن لنا من خلال معرفة موضوعٍ ما من خلال عناصره الرئيسة، أن نصدر قضيةً كليةً بشأن أفراد ذلك الموضوع. فعندما نتعرّف على ماهية الماء بجميع عناصره الأصيلة، يمكن لنا أن نعرّفه كموضوعٍ لقضيةٍ علميةٍ، ونقول: إن جميع أفراده ومصاديقه، باستثناء الخصائص الموضعية هي كذا وكذا، من قبيل: الأملاح المتنوّعة الموجودة بأشكالٍ مختلفةٍ في المياه المنتشرة على الكرة الأرضية. وباختصارٍ فإن تأليف قضيةٍ علميةٍ تتمتع بكليةٍ وشمولٍ لجميع أفراد موضوعٍ ما، يكفي التعرّف على هوية ذلك الموضوع بشكلٍ صحيحٍ. في حين لا تكفي معرفة ماهية الجنس إذا أريد بيان قضيةٍ علميةٍ بشأن أنواع ذلك الجنس، بل لا بد من التحقيق في كلِّ نوعٍ بجميع مختصاته. فعلى سبيل المثال نحن لا نستطيع ـ من خلال معرفة الجنس الكلي للحيوان بوصفه موجوداً يتمتع بالشعور ويتوالد ـ الإحاطة الكلية بجميع الهوية النوعية لحيوان بعينه كالحصان مثلاً.

القسم الثاني: الإنشائي التجريدي. إن الكلية الناشئة عن الإنشاء التجريدي هي عبارةٌ عن نشاط المخ لإيجاد هويةٍ لا تحتاج إلى أيِّ مشاهَدةٍ لموارد ومصاديق تلك الهوية،

[1]-المعرفة.

من قبيل الأعداد والعمليات الرياضية والأشكال الهندسية وأحكامها. فعلى الرغم من أن الإنشاء التجريدي في الأذهان الابتدائية يحتاج إلى مشاهداتٍ عينيةٍ، بمعنى أنّنا في إنشاء العدد 2 نحتاج في الوهلة الأولى إلى مشاهدة حجرين أو إنسانين أو شجرتين، وكذلك في الإنشاء التجريدي لشكل الدائرة، نحتاج أولاً إلى مشاهدة وعاءٍ مستديرِ الشكل أو حوضٍ مستديرٍ وما إلى ذلك، ولكننا بعد اجتياز المراحل الابتدائية لا نحتاج في إنشاء الهويات المذكورة إلى مشاهداتٍ عينيّةٍ. ومن هنا فإن كليتها الفعلية تحصل من خلال النشاط الإنشائي للمخّ. إن الحكم بأن 4 + 4 = 8 في الأذهان الاعتيادية المتطورة لا يحتاج إلى استقراء جميع موارد هذه العملية الرياضية، بل لا يحتاج حتى إلى رؤية ومشاهدة موردٍ واحدٍ من مواردها أيضاً. ولذلك إذا افترضنا إمكانية تطوّر المخ دون حاجةٍ إلى اجتياز سلسلةٍ من المشاهدات الأولية، فإنه سيتمكن من القيام بالعمليات الرياضية دون الحاجة إلى مباشرة الحقائق العينية أو الاحتكاك بها. يضاف إلى ذلك أن ذهن الإنسان أثناء الانشغال بالعمليات الرياضية لا يكون له أدنى التفاتٍ إلى الأمثلة والظواهر العينية التي شكلت منشأ انتزاع أجزاء تلك الأنشطة.

تعميم الرأي العلمي

إن شرط كلية القضية إنما هو لصحّة القانون العلمي، بمعنى أنّ القانونَ العلميَّ وحده الذي يحتاج إلى الكلية والتعميم، لا كلَّ مسألةٍ ورأيٍ علميٍّ. ويمكن لنا إيضاح تموضع الذهن في قبال موضوع ما في الإطار العلمي، على النحو الآتي:

1. استعداد الذهن للحصول على الموضوع، بدفعٍ من العوامل والعناصر التي تقدم توضيحها في المبحث الأول. ولهذا الاستعداد لا بد من أخذ الشرائط الضرورية للذهن والموانع التي يمكن أن تحول دون حصول الارتباط بين الذهن والموضوع بنظر الاعتبار. فعلى سبيل المثال: إذا كان الذهن معالجاً وباحثاً، لا يرى الموضوع الذي يريد إخضاعه للبحث والمعرفة العلمية قابلاً للوصول العلمي، فإن هذا النوع من الفهم بشأن الموضوع سيكون مانعاً ذهنيّاً يستحوذ على ذهن الباحث، لن يكون هناك من مندوحةٍ سوى العمل قبل كلِّ شيءٍ على إزالة هذا المانع. كما أن إيجاد الشوق والإرادة

لتحصيل الموضوع علميّاً، لا شك في وجودِ ضرورةٍ على نحو القطع واليقين إلى حافزٍ ودافعٍ منطقيٍّ، ومن دون هذا الدافع سيكون الارتباط بين الذهن والموضوع سطحياً، ولن ينتج منه سوى الوهم والخيال والألاعيب الذهنية الاعتباطية.

2. في خضمّ مواصلة لحظات الارتباط، يحصل على الدوام نوعٌ من النشاط الذهني الضمني، قد لا يلتفت الباحث إلى ذلك النشاط أبداً. ويمكن لنا تسمية هذا النشاط بصنع القضية اصطلاحاً. فعلى سبيل المثال: إننا في امتداد الارتباط من أجل دراسة حيوانٍ معيَّنٍ نواجه عشرات الظواهر والحركات والعلاقات، يجري كلُّ واحدٍ منها ضمن إطارِ أصولٍ وقوانينَ معيّنةٍ، من قبيل أن يكون مرادنا من التحقيق بشأن الكائن الحي مورد البحث، هو مجرد التداعيات العضوية له في قبال الحرارة، ومن هنا فإننا للوصول إلى هذه الغاية نرصد سرعة وبطء حركات الحيوان، وبالإضافة إلى ذلك نميّز الحركة السريعة من الحركة البطيئة، كما ندرك في الأثناء سبب وعلة هاتين الحركتين، رغم أن غايتنا الرئيسة لا تكمن في تشخيص نوع الحركة ولا إدراك علتها. ولكن سواء أكان ذلك بوعيٍ منّا أم من دونِ وعيٍ سيجري هناك قسمان من اصطناع القضايا في أذهاننا، وهما:

أولاً: إنّ هذه الحركة أسرع من تلك الحركة، وأنّ الحركة الأخرى أبطأ من الحركة الأولى. وثانياً: إن علة الحركة السريعة تكمن في شدة تأثير العنصر والعامل الطارد الذي يدفع الحيوان إلى الحركة السريعة.

3. إن تطبيق هذا القانون الذهني القائل بأن الظاهرة التي تبرز في العالم العيني والخارجي بوصفها معلولةً، فإنه من خلال تكرار العلة سيتكرر ذلك المعلول حتماً، ومن هنا فإن هذا المعلول لن يكون معلولاً منحصراً في العالم العيني. إذًا لا بد من القيام بالاستقراء والتجربة، ودراسة هذا المعلول ضمن شرائطَ وموقعياتٍ مختلفةٍ.

4. لو أمكن لنا من خلال الاستقراء والتجارب الشاملة لجميع الموارد، الوصول إلى قضيةٍ عامّةٍ تَصدُق في جميع الموارد، نكون قد حصلنا على قانونٍ كلِّيٍّ وعامٍّ بشأن تلك الموارد. يلاحظ أن الكلية والتعميم تُنتزع من المرحلة الرابعة، أي من الارتباط العلمي بالموضوع، عندما تكون جميع موارد ما قبل المرحلة الرابعة ضروريةً في تبلور المسار العلمي.

5. عندما يتم الحصول على قانونٍ عامٍّ من الاستقراء والتجارب، تُطرح سلسلةٌ من الظواهر بوصفها شرائطَ وموانعَ لمضمون ومفاد القانون أيضاً.

الشرط الثاني: إمكان التوقع المشروط

حيث يكون كلُّ حدثٍ في عالم الحقائق رهناً بالشرائط والمقتضيات وعدم الموانع، فإن القوانين العلمية المستندة إلى جريان تلك الأحداث ستكون بدورها مشروطةً أيضاً، سواءً أكان ذلك الشرط مذكوراً في نصّ القانون صراحةً أم لا. نعلم أن الأرض إذا حلّت بين الشمس والقمر ستحدث ظاهرة الخسوف. إن هذا القانون إنما يتحقق عند تحقق شرطين، الشرط الأول: ألّا يحدث أيُّ تغييرٍ في المنظومة الشمسية. والشرط الثاني: أن تقع الأرض بين الشمس والقمر. وبذلك يمكن لنا بواسطة هذين الشرطين أن نتوقع حدوث خسوف القمر في إحدى الليالي القادمة. كما أن نفس حلول الأرض بين الشمس والقمر ظاهرةٌ ممكنةُ التوقُّع ضمن شروطٍ محدَّدةٍ. وبطبيعة الحال حيث إن هذا الشرط الثاني يبيّن انطباق القانون على الواقع، لا يكون مخصوصاً بالتوقع في المستقبل، ومن هنا فإنه من خلال أخذ ماهية القانون بنظر الاعتبار بجميع الشروط يمكن لنا أن نطّلع علمياً على أحداث الماضي والحاضر الراهن أيضاً، كأن نقول مثلاً: إن الأدلة تشير إلى أن الأرض قبل ستة أشهر قد حلّت بين الشمس والقمر على أمد ساعتين، ومن هنا نصل إلى نتيجةٍ قطعيةٍ مفادها أن القمر قد تعرّض لظاهرة الخسوف قبل ستة أشهر قطعاً وامتد الخسوف لساعتين من الزمن. كما لو تحقق هذا الشرط في اللحظة الراهنة سيكون القمر في حالة خسوف أيضاً.

الشرط الثالث: إمكان الإبطال

إن معنى إمكان الإبطال هو عدم تناغم القضية العلمية مع جميع الظواهر الممكنة، ولهذا السبب يُقال: ليست هناك قضيةٌ علميةٌ تلتزم الحياد تجاه جميع ظواهر العالم.

يبدو أن هذا الشرط الثالث الذي وضعه المحققون في قبال الشرط الثاني وأخذوا يعرّفونهما لذلك بوصفهما شرطيْن مستقلَّيْن، قد وقعوا في خطأٍ محضٍ، إذ عندما يتم طرحُ قضيةٍ على شكل قانونٍ عامٍّ، لا تكون حقيقةً مجرّدةً وبسيطةً، بل سيكون الموضوع

قانوناً قابلاً للتحليل إلى أجزاء، وكذلك محموله، وكذلك العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول، مشروطةً بالشروط وعدم الموانع. إن هذه الأجزاء والقيود والشروط لها دخلٌ في تحقُّق القانون، كما يمكن من خلال تحققها بأجمعها في ظرفٍ محدَّدٍ أن يحصل لنا إدراكٌ علميٌّ بتحقق مفاد القانون، كما يمكن ـ من خلال فقدان تلك الأجزاء والقيود والشروط في الحد الأدنى ـ العلم بعدم تحقق مفاد القانون قطعاً. لنأخذْ على سبيل المثال القانون القائل: «إنّ كلَّ إنسانٍ عاقلٍ مفيدٌ لمجتمعه».

يتم تحليل موضوع هذا القانون إلى الأجزاء الآتية:

1. الإنسان.

2. التقدم الذهني والوجداني لدى هذا الإنسان إلى حدّ اتصافه بالعقل.

3. استعداده إلى توظيف عقله في خدمة المجتمع.

كما يمكن تحليل المحمول في هذه القضية إلى الأجزاء الآتية:

1. وجود مجتمعٍ حاضنٍ لنشاط العقلاء.

2. وجود أنواعٍ للفائدة، وأن العاقل يختار أفضلها للمجتمع ويعمل على تنفيذها.

3. إن الاختلالات الاجتماعية تحول دون الاستفادة من فوائد العاقل.

لا شك في أن التحقق الخارجي للاستفادة من العاقل في المجتمع يستلزم توفر الشروط أعلاه، كما يستلزم عدم وجود الموانع التي تَحُول دون ذلك. وبالتالي يمكن لنا أن نستنتج ونتوقع تحقق الفائدة بوصفها ظاهرةً قانونيةً مع توفر الشروط المذكورة. ونؤمن في الوقت نفسه بأن فقدان أحد الشروط سيؤدي إلى بطلان الفائدة بوصفها ظاهرةً قانونيةً وستغدو غيرَ قابلةٍ للتحقُّق. ولو توفرت جميع هذا الشروط المتقدمة، بيد أن الشخص العاقل بسبب بعض العوارض الداخلية لم يُبدِ استعداداً لممارسة النشاط العاقل في المجتمع، سيكون القانون المذكور مفتقِراً بدوره إلى الشرط أيضاً.

الشرط الرابع: إمكان التكرار والتعدد

إذا لم يكن الموضوعُ المنشودُ لنا حقيقةً قابلةً للتكرار والتعدد، لن يكون قابلاً للبحث والتنظير من الناحية العلمية. لنأخذْ على سبيل المثال أثراً فنيّاً لا يكون ـ بالنظر إلى دوافع مبدعه وهويته وتمظهراته ـ قابلاً للتكرار في أيِّ زمنٍ أو شرطٍ آخرَ، فعندها لن يكون هذا الأثر الفني قابلاً للبحث والدراسة العلمية، لأنّ هذا الأثر مجردُ ظاهرةٍ جزئيةٍ ومحددةٍ لا يمكن أن تكون منشأً لانتزاع قانونٍ عامٍّ أو مورداً لتطبيق قانونٍ عامٍّ. وبالتالي فإن منظومة عالم الوجود بوصفها وحدةً متكاملةً غيرَ قابلةٍ للتكرار والتعدد ـ بالنسبة لنا في الحد الأدنى ـ ستكون خارج دائرة التنظير العلمي.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى دراسة ذات وماهية الله (لا أصل وجوده) التي لا تقبل التكرار والتعدد، فهي تُعتبر لذلك موضوعاً يفوق العلم. إن دليل هذا الشرط عبارةٌ عن أنه في حالة الوحدة الحقيقية لموضوعٍ ما، لا يحدث أيُّ متغيّرٍ فيه ليكون انعكاس الموضوع المفترض في قبال تلك التغييرات معلولاً لعلة ما، كي يقال إنّ تلك العلة بشكلٍ عامٍّ تنتج هذا المعلول، وأنّ بإمكانها أن تحدث ذات المعلول أو الأثر في مصاديق الموضوع المفترض.

لقد تمّ طرح هذا الشرط بالإضافة إلى التوضيح والاستدلال الذي ذكرناه، لقضيةٍ علميةٍ. والنقطة الهامة التي يجب علينا أن نذكرها هنا، هي أنه لا يوجد في العالم الخارجي والذهني أيُّ ظاهرةٍ وحقيقةٍ قابلةٍ للتكرار والتعدد الحقيقي، وكل ما يتحقق هو مجردُ أمرٍ شخصيٍّ، وهو بحسب المصطلح المنطقي، جزئيٌّ حقيقيٌّ لا يقبل التكرار والتعدد.

وإنّ الذي ندعوه تكراراً ما هو إلا جريانٌ مشابهٌ ومماثلٌ للظواهر والحقائق التي توجد في العالم الخارجي والذهني. وفي الحقيقة فإنّ هذا الأمر شبيهٌ بالفوتونات[1] الضوئية التي تجسّد التكرار بسبب تشابهها في الماهية والخصائص، في حين لا شيءَ منها يكون بعد التحقق قابلاً للتكرار أو التعدد. وعليه يجب القول: إنّ من بين شروط

[1]-الفوتون (photon): وحدة طاقة ضوئية تساوي الكم في الفيزياء. المعرب نقلًا عن: منير البعلبكي، **المورد الحديث** (معجم: إنجليزي ـ عربي).

القضية العلمية أن تكون معبِّرةً عن جريان وحداتٍ متشابهةٍ ومتماثلةٍ في عالم الحقائق، بل يمكن لنا أن نقول من بعض الجهات: إن المتماثلات والمتشابهات ليست كاملةً في التشابه والتماثل.

اتضح من خلال هذه الأبحاث ومن التعريف الذي ذكرناه لـ «الحياة المعقولة» للبشر، أن «الحياة المعقولة» هي العامل الوحيد الذي يتعرّض الإنسان من خلاله لشعاع الجاذبية الربوبية. وسوف نأتي على الشرح التفصيلي بشأن تعريف الدين وماهيته وخصائصه، وذلك بعد الحديث بشأن الأبحاث المرتبطة بالعلم. وفي ما يلي نتعرّض إلى بيان الجماعات التي تنفخ في أتون المعارك المحتدمة بين الأفراد في إطار تجسيد التضاد بين الدين والعلم والفلسفة.

المتصارعون في حلبة تجسيد التضاد بين الدين والعلم والفلسفة

إن الأبحاث السابقة تثبت خُلَّبيّة وافتعال معارك الآراء وتجسيد التضاد بين الدين والعلم والفلسفة (بمعنى الحكمة). وعلينا الآن أن نتعرف على الأشخاص الذين كانوا ينفخون في نار هذه المعارك؟ يبدو أن هناك عدّةَ مجموعاتٍ أثارت هذه المسرحيات الخُلَّبية والاعتباطية، وإنّ مجموعةً واحدةً فقط هي الوحيدة التي كانت تسعى صادقةً في البحث عن الحقيقة.

المجموعة الأولى: هناك جماعاتٌ تَطرَب لمنظرٍ استعار لهيب النزاع والصراع بين الناس، ولا سيّما بين المفكرين، سواءً أكانت وسيلةُ هذا الصراع والنزاع متمثلةً في الدين والعلم والفلسفة أم كانت متمثِّلةً في المسائل السياسية والثقافية وما إلى ذلك.

المجموعة الثانية: هناك من يتخذون من تأجيج نار الاختلاف بين الناس، ولا سيما بين المنظرين وأصحاب الآراء، وسيلةً للشهرة والظهور الاجتماعي، ويصلون بذلك إلى غاياتهم الحمقاء. ولذلك لو افترضنا يوماً أنّ هذه الجماعة لم تتمكن من الإعداد لموضوعٍ أو عدّةِ موضوعاتٍ واتخاذها وسيلةً لتسعير نار المعارك وتمثيل مسرحيةٍ لا أساس لها من الواقع لتصوير التضاد والتخاصم بين الدين والعلم والفلسفة، سيعملون بداهةً على اختلاق موضوعاتٍ ومسائلَ أخرى لإثارة النزاع والتضاد المماثل، وهو ما قام به **ديفد هيوم**[1] وأضرابه!

[1]-ديفد هيوم (1711 ـ 1779 م): فيلسوفٌ واقتصاديٌّ ومؤرخٌ اسكتلندي. يعتبر شخصيةً هامةً في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرّب.

المجموعة الثالثة: يمكن لنا أن نأخذ بنظر الاعتبار جماعةَ من الناس لا تمتلك أدنى معرفةٍ بالموضوع المختلف عليه، ولا تملك أدنى رؤيةٍ عن القضايا الموجودة في المسألة المتنازع عليها، ومع ذلك يتخذ منها مخرجو المسرحية من خلف الكواليس أداةً لتسويق غاياتهم، فيبادرون إلى إبداء النظر في هذا الشأن رغم جهلهم المطبق! وفي المراكز الاجتماعية وحتى الجامعات العالمية هناك حاجةٌ ماسّةٌ إلى هؤلاء الأشخاص السّذج والبسطاء، بغية إبداء النظر حول المسائل المرتبطة بالعلوم الإنسانية وتأسيس المدارس السياسية والحزبية، حيث يتم توظيف واستغلال هذا الصنف من الأشخاص كثيراً، ومن المحتمل أن يعمل العملاء في المجتمعات على استثمار هؤلاء الأغرار وسائل وذرائع لا واعية في هذا النوع من المسائل والنزاعات.

المجموعة الرابعة: يمثلها المتجددون المتطرّفون الذين يسيئون استغلال ظاهرة التجدد القيّمة والبنّاءة للغاية، ولا يريدون أبداً أن يكابدوا ويشحذوا تفكيرهم في هذا الشأن، ليتأكدوا من أن ظاهرة الزمن ـ على سبيل المثال سواءً قبل مليارات السنين أو في اللحظة الراهنة أو بعد مليارات السنين ـ لا تمتلك مقدارَ ذرّةٍ من العناصر الطبيعية والخارجية الواقعية؛ لأن حقيقة الزمن لا تعدو أن تكون مجرّد امتدادٍ ذهنيٍّ منتزَعٍ من الحركة، وذلك سواءً في الحركة الداخلية أو الخارجية. وإنما الشيء الواقعي والحقيقي هو أن امتداد واتساع رقعة الكائنات والظواهر في مسرح الوجود يقتضي امتداد الحركة بشكلٍ تدريجيٍّ، الأمر الذي يؤدي إلى انتزع الذهن لمفهوم الزمان. إن التجدد والرؤية المتجددة ليست جيدةً فحسب، بل هي من بعض الجهات تمثل ضرورةً بالنسبة إلى ذهن وروح الإنسان، وإن عدم مراعاتها يؤدي إلى الركود وإلى انفصام الفرد عن الواقعية الداخلية والخارجية لعالم الوجود. إن هذا الأصل في التجدد والرؤية التجديدية لا يقتصر على ارتباطه بذات الزمن الذي لا يتمتع بأيِّ عينيةٍ، بل تتمّ الاستفادة من امتداد الزمن بوصفه وحدةً قياسيةً متواضَعًا عليها في قياس الامتداد الزمني الراهن أيضاً.

المجموعة الخامسة: هي المجموعة الباحثة عن الحقيقة، والتي تروم الاطّلاع على المسائل المتنازع عليها بغية الوصول إلى الحقيقة. إن جهود هذه الجماعة في هذا الشأن لا تقتصر على التعرّف والاطلاع على ذات الواقعية المختلف عليها، بل تسعى

في حدود إمكانها إلى توظيف هذه الواقعية في تحسين ظروفها وظروف سائر أفراد المجتمع.

وفي هذا المورد يمكن لنا الاستشهاد بنظرية بعض المفكرين المعروفين في عصرنا والذي يحظى بأهمية خاصة، إذ يقول:

«يجب أن يؤدي بنا تشوّش الأذهان المرهفة، والشوق إلى تحصيل الحقيقة، وإدراك أهمية المسألة إلى إثارة أخلص مشاعر التعاطف في أنفسنا. كلما نظرنا في فوائد العلم والدين، سندرك أن مسار مستقبل التاريخ، إذا كان رهناً بما يتخذه الجيل الراهن من القرارات بشأن العلاقة المتبادلة بين هذين المفهومين، ليس أمراً اعتباطيّاً. نحن هنا نواجه قوتين هما الأقوى على الإطلاق، وهما غير الحركات الناشئة عن حواسّنا المعدودة والمؤثرة في شخصية الإنسان، ولكن يبدو (في الخيال) أنهما متخاصمان، إحداهما: الشهود الديني، والأخرى: تلك القوّة التي تدفع بنا نحو المشاهدة الدقيقة وتدفع بنا إلى القياس المنطقي أيضاً»[1].

إنّ أيَّ مسألةٍ من المسائل النظرية في العلوم الإنسانية يمكن أن تكون خاطئةً، من شأنها أن تكون عرضةً لسوء الاستغلال السياسي الميكافيللي، ولا سيما مسألة العلم والدين والفلسفة التي أحاطت بها الأغراض غير العلمية، ولا سيما الأهداف السياسية في المراحل المتأخرة.

لو كان مسار الأمور في عصرنا بحيث يتم التحقيق بشأن الدين والعلم، والعلاقة المتبادلة بينهما، بحياديةٍ تامّةٍ وبدون غاياتٍ مغرضةٍ ناشئةٍ من أنواع الأنا وحب الجاه والسلطة والشهرة، والاستناد إلى مختلف أشكال السيطرة والهيمنة، سوف نخطو خطوةً كبيرةً في الوصول إلى الارتباط الحقيقي بين الدين والعلم، والتعاطي البنّاء في ما بينهما، من أجل سعادة البشر. بيد أن مسار الأمور ـ للأسف الشديد ـ يجري على خلاف هذه النوايا الخالصة والصافية والمُحِبّة للحقيقة. فحاليّاً يمتلك كلُّ شخصٍ أو كلُّ مجتمعٍ يتمتع بالمزيد من السلطة الدنيوية من خلال توظيفه لما يمتلكه من الوسائل والأدوات

[1]- **نامه فرهنگ**، السنة الأولى، العدد: 3، ص 21. (مصدر فارسي).

المعلوماتية والإعلامية والتقدّم التكنولوجي، مساحةً أوسعَ لتحقيق أهدافه وغاياته. إن بإمكان هؤلاء أن يوظفوا كل ما بأيديهم من مقوّمات السلطة من أجل إثبات مدعياتهم واستثمار ذلك لمصلحتهم الخاصة، وجعل رؤيتهم مقبولةً في أعين البسطاء. إن لدى هؤلاء مقدراتٍ كبيرةً في إدارة الصراعات والحروب المفتعلة وغير العلمية. انظر إلى ما يلي:

1. إننا عند تحليل الكائنات في عالم الوجود، إلى العناصر والأجزاء التي تتألف منها ـ الأعم من الكائنات الطبيعية والآلات وجميع ما هو من صنع الإنسان يدوياً وفكرياً، لا نصل إلى جزءٍ بوصفه امتداداً زمنيّاً ينقسم إلى أجزاءَ من قبيل: الثانية، والدقيقة، والساعة وما إلى ذلك. فعلى سبيل المثال لو اقتطفنا تفاحةً من شجرةٍ أو في حال اتصالها بالغصن، وأردنا أن نحلل جميع أجزائها، سوف نرى أن مدة الشهرين أو الأشهر الثلاثة لبقائها على الشجرة لا تشكلُ جزءاً مؤلفاً للتفاحة، كما لا يمكن عدّ هذه الفترة الزمنية جزءاً من تكوين الجبال والبحار والنجوم والمجرات وما إلى ذلك. وكذلك عند تجزئة ماكنةٍ أو مصنعٍ لن نجد منذ بداية بنائه إلى لحظة تجزئته البالغة خمسين سنةً مثلاً، حتى ثانيةً واحدةً ـ من مجموع تلك السنوات الخمسين ـ بوصفها كائناً عينيّاً وخارجيّاً.

2. وفي تلك المجلة هناك مقالةٌ كتبها الأستاذ **آ. بولتمان**[1]، تحت عنوان: «**هل العلم للشراء أو هل المتخصصون في خدمة الصناعة والسياسة**»[2].

3. وهناك مقالةٌ للأستاذ **سمث هالز**، بعنوان: «**سلوك المحققين الخاطئ، دراسةٌ في التحقيقات الطبية مقارنةً بالحقوق في قطرين متقدمين معاصرين**»[3].

4. وهناك مقالةٌ من ثلاث صفحاتٍ في هذه المجلة، بقلم الأستاذ **ديرغ فورغر**، بعنوان: «**المحقق بوصف الخداع في العلم**»[4].

5. مقالةٌ من صفحتين، لكاتبها الأستاذ البروفيسور **فون وايتسكو**، بعنوان: «**الأفهام الخاطئة لنظريات دارون**»[5].

---

[1]-A. Bultman.

[2]-مجلة **بيلدر فينشاخت**، العدد: 2، سنة 1994 م.

[3]-المصدر أعلاه.

[4]-المصدر أعلاه، عام 1996 م.

[5]-المصدر أعلاه.

6. كتابٌ بعنوان: «**مجموعةٌ من الأخطاء الملفتة للجميع**»، تضمّن خمسمائة خطأٍ، وقد تراوحت هذه الأخطاء ما بين العلمية المباشرة وغير المباشرة. وقد تأليف هذا الكتاب سنة 1996 م، وقد تمّ اشترك في تأليفه كلٌّ من البروفيسور الألماني **فولتر كريمر**، والبروفيسور الألماني الآخر **غوتس ترنكر**، وقد حصل هذا الأخيرُ على جائزةٍ من الدرجة الثانية[1].

7. كتابٌ بعنوان: «**كيف كان العلم مُقصِّراً؟**»، لمؤلفه: **هيرمن آرمين**. وهو مؤرِّخٌ ألمانيٌّ في حقل تاريخ العلم، ولا يزال على قيد الحياة[2].

8. وقال الأستاذ **موراي غيل مان** الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1976 م:

«إن السبب الذي أدى إلى تأخّر تقديم التفسير الفلسفي المناسب لفيزياء الكم، يعود إلى قيام نيلز بور بغسيل مخّ جيلٍ من علماء الفيزياء، عندما قال: (لقد تم إنجاز كل ما يتعلق ببيان فيزياء الكم قبل خمسين سنة)»[3].

على الرغم من ضرورة وعظمة ما تتمتع به ماهية العلم، يجب عدم خداع البشرية بهويةٍ كاذبةٍ للعلم يعمل الميكافيليون على التسويق لها في المجتمعات. كيف يمكن لأولئك الذين يسعون إلى اصطناع تضادٍّ بين الدين والعلم والفلسفة، أن يفسّروا ظهور شخصياتٍ من أمثال: **سقراط، وأفلاطون، وأرسطوطاليس، ومحمد بن طرخان الفارابي، وأبي علي بن سينا، وأبي ريحان البيروني، وابن رشد، ونصير الدين الطوسي، وجلال الدين محمد المولوي، وعبد الرحمن بن خلدون، ورينيه ديكارت، ولايبنيتز، وهلمهولتز، وماكس بلانك، وألبرت أنشتاين، ووايتسكر**، وغيرهم المئات، بل وعلى حدّ تعبير **ماكس بلانك** في كتابه (إلى أين يذهب العلم): «**إن المفكرين الكبار في جميع العصور كانوا من المتدينين، رغم تظاهرهم بعدم التديّن**»[4]. هل كان هؤلاء العلماء العظام يتمتعون

[1]-المصدر أعلاه، العدد: 11، سنة 1996 م.

[2]-*Wie die Wissenxchaft Ihre Unschuld Verlor* 1981. (طبع في ألمانيا).

[3]-المصدر أعلاه، العدد: 6، سنة 1996 م.

[4]-ماكس بلانك، **علم به كجا مي رود؟**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ص 235.

بشخصياتٍ متعددةٍ؟ هل كان هؤلاء الخالدون مرائين؟ هل كان هؤلاء الذين سعوا إلى هداية البشرية في مسار العلم والحكمة والفلسفة ـ مع علمهم أن هذه الحقائق الثلاثة العظمى (**الدين والفلسفة والعلم**) ـ لا تتناغم في ما بينها، قد عملوا على التوفيق والمواءمة في ما بينها في ذواتهم اعتماداً على الأوهام والأخيلة الباطلة؟!

علمٌ أم خديعةٌ؟

لقد أصدر **ستانيسلاف أندرسكي**[1] ـ أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة **ريدينغ** في إنجلترا ـ في الآونة الأخيرة كتاباً بعنوان: «**العلوم الاجتماعية بمثابة ألعاب الحواة**»، واتهم فيه أغلب المفكرين في العلوم الاجتماعية بأن مؤلفاتِهم مشبعةٌ بالمسائل التافهة وقليلة الأهمية التي لا تعدو أن تكون مجردَ اجترارٍ مُمِّلٍ للبديهيات التي يتم تغليفها بهالةٍ من «**المصطلحات التهويلية**».

وقد عمد ـ دون الدخول في الكليات ـ إلى توثيق اتهاماته. فعلى سبيل المثال: نجده يتهم **تالكوت بارسونز** ـ الذي يُعرف بوصفه أباً لعلم الاجتماع الحديث ـ بـ «**التعمية المفرطة**»، وقال: إنه يعمد إلى «**أبسط الحقائق**» ويعمل على إظهارها بوصفها «**مسألةً معقدةً غيرَ قابلةٍ للفهم**». والذي يثير **أندرسكي** على **بارسونز** أكثر من غيره هو «**نظرية الإرادة في العمل**».

إنّ خلاصة هذه النظرية هي كالآتي: لكي نفهم سلوك شخصٍ، علينا أن نأخذ جميع ميوله ورغباته وعقائده وتدبيراته وقراراته بنظر الاعتبار. يقول «أندرسكي» ـ متهكماً-:

> «**إن هذا «الاكتشاف» المعروف «يمثل خطوةً هامّةً في تطوير ذهن الإنسان، ولكن يجب أن يكون قد حدث في فترةٍ من العصر الحجري، لأن «هومر» وحمَلة الكتب المسيحية المقدسة كانوا على علمٍ كاملٍ بهذا الاكتشاف**».

كما هاجم علماءَ بارزين آخرين، ومن بينهم **بول لازار سفيلد**، وهو كاتبٌ معروفٌ نشر هو وزملاؤه كتاباً بعنوان (**التأثير الشخصي**)، حيث أحدث ضجةً كبيرةً في حينه.

[1]-Stanislav Andreski.

وقال **أندرسكي** بشأنه وبشأن زملائه:

«بعد قراءة ركامٍ من الجداول والمعادلات نصل إلى اكتشافٍ مبتذَلٍ (تمّ الحرص على بيانه بأعقد الأساليب الممكنة)، يقوم على القول بأن الأشخاص يستمتعون بتسليط الأضواء عليهم! أو أن الشخص يتأثر بالأشخاص المحيطين به! ... وما إلى ذلك من المسائل البديهية التي تعودت سماعها من جدتي عندما كانت تهدهدني في صغري مراراً وتكراراً».

ومن بين المشاهير الذين تعرّضوا إلى انتقاده هو **سكينر** الأستاذ في جامعة **هارفارد**، حيث قال عنه **أندرسكي**:

«إنه يخطئ بشدةٍ في تفسير فطرة الإنسان، ومن خلال التعرّض إلى أتفه المسائل بوصفها «تصويراً واقعيّاً لذهن الإنسان»، يشجّع البشر على التخلي عن المسؤولية، ويدعوهم إلى الشعور بالتفاهة وانعدام القيمة، الأمر الذي يترك بالتالي «تأثيره في الحياة الاجتماعية للبشر».

وحتى بشأن **فرويد**، و**آدلر**، و**يونغ**، دون أن يقلل من أهمية آثارهم بشأن الدعاية للشعور الذاتي في مواقف الحياة الواقعية، يعمل على تعريفهم بمنتهى الاحترام بوصفهم يفتقرون إلى «**الشعور بالتناغم والانسجام**»، ليصل بعد دراسة هذه المجموعة من العلماء والمفكرين إلى نتيجةٍ مفادها: «**نبقى نحن والخلأ القائم بين المبتذلات الكمية والتحليق فوق العوالم البهيجة، والمفتقرة في الوقت نفسه إلى النظام والقواعد**».

إن أهم ما يثير قلق **أندرسكي** هو هذه «**المبتذلات الكمية**» التي تعد من خصائص العلوم الاجتماعية. فهو يعتقد بأن الصفات البشرية الهامة حقيقةٌ غيرُ قابلةٍ للتقييم، وإن أغلب الأمور التي تبدو قابلةً للحساب والجدولة (**من قبيل أجوبة الأسئلة التي يتم توزيعها من قبل علماء الاجتماع مراراً**)، لا يمكنها أن تعكس النتائج الواقعية.

وقال في معرض انتقاده للمتخصصين في العلوم السلوكية: إنهم من خلال توظيف «**الديكورات الرياضية**» يُظهِرون أعمالهم على أنّها إنجازاتٌ علميةٌ، وعندها يقف الإنسان وقفة الحائر ويُسقطَ في يده، فلا يدري ما الذي يمكنه قوله! فمثلاً هذا «**كلود-**

ليغي شتراوس» عالم الاجتماع المعروف، حيث يصوّر الافتراق بين حيوانين من خلال رسم «**فهد = آكل نمل**». فلو تم بيان هذه المعادلة في إطار المفهوم الرياضي، سيكون معنى هذه الجملة كالآتي: إن الفهد يساوي عدد الواحد منقسماً على آكل النمل، والذي لن تكون نتيجته سوى مشاهدة المصباح السحري المعهود في الأساطير، والذي لا بد عند رؤية ألوانه المتنوعة من الأصابة بالماليخوليا والسوداوية والاكتئاب.

والعلامة الأخرى التي تمّ اقتباسها من الرياضيات، وأخذ الكثير من علماء الاجتماع يستخدمونها في اختصاصهم، الحرف «**ن**» (n) المفعم «**بالسوداوية**». إن هذا الحرف يشير إلى التعريف بـ «**الحاجة**»، حيث استعملها **ديفد مك كيله لاند** أستاذ علم النفس في جامعة هارفارد، من أجل تصوير مختلف الاحتياجات، وقال **أندرسكي** معرّضاً به: إن الإنسان لكي يقرأ هذه الأمور سيكون بـ «**حاجة**» جديدة عنوانها (**استيعاب الخديعة**».

وبشكلٍ عامٍّ فإنّ **أندرسكي**، باستثناء عددٍ من المحققين، يذكر أسماء المفكرين في العلوم الاجتماعية ويتهمهم بأنهم قَلّما وقفوا أنفسهم على البحث عن الحقيقة، وإنما يتجلى كلُّ همهم في الحصول على المال والشهرة والوجاهة، وهم بطبيعة الحال وفي مقام المقارنة على الترتيب الذي سلكوه يمكنهم أن يبلغوا مرادهم بشكلٍ أسرعَ. وعلى حدّ تعبيره: في العلوم الاجتماعية «**يمكن لشبه الأميين وأصحاب الغفلة أن يدركوا أن بمقدورهم أن يصبحوا محققين وأساتذةً ببساطةٍ متناهيةٍ**». ثم عمد أندرسكي لإثبات اتهامه بشكلٍ عينيٍّ وملموسٍ إلى استخدام أساليبهم، فأعدّ لذلك أسئلةً في حقل «**علم اللغة**» وطبقه على طلاب العلوم الاجتماعية في إنجلترا، وخلص إلى إثبات نتيجةٍ مفادها: أن «**هذه المجموعة قد حصلت على أدنى العلامات، وقد تخلفوا حتى عن طلاب الحقول الأخرى من قبيل الهندسة والفيزياء**»!

إن غاية نشر أندرسكي لهذا الكتاب، هو تنبيه القارئ والمحقق النهم أن يدقق عند قراءته لهذا النوع من المؤلفات، ولا ينخدع بالتهويلات اللغوية وتحشيد المعادلات والقوائم والجداول والاكتشافات المبتذلة، من قبل «**أصحاب الفضيلة**» والمبجلين من حَمَلة الأقلام[1].

[1]-ترجمه إلى الفارسية الصديق العزيز والفاضل المحترم الأستاذ محمد جواد السهلاني، في مجلة **اقتصاد وانديشه**.

الثابت والمتغير في العلم والدين

هل يمكن أخذ الثبات والتغيّر في الدين والعلم بنظر الاعتبار بمعنًى من المعاني؟

في مقالةٍ كتبها **ألفرد نورث وايتهيد**[1] ـ والتي يجب اعتبارها واحدة من أكثر المقالات نفعاً وغنىً ـ قال بوجود الثابت والمتغير في كلٍّ من العلم والدين.

إن اجتماع هاتين الناحيتين في العلم والدين، حيث يكون متعلّقُ كلٍّ واحدٍ منهما منفصلاً عن الآخر، لن يؤدي إلى حدوث التضاد. وهذان البعدان هما عبارةٌ عن:

1. الأصول العامة والمباني الجوهرية في الدين والعلم، التي تُعدُّ من الحقائق الثابتة.

2. الموارد والموضوعات والمصاديق، وتجليات تلك الحقائق الثابتة، وكمية وكيفية فهمها.

ولا بد قبل كلِّ شيءٍ من التذكير باختلافٍ هامٍّ بين العلم والدين. ويكمن هذا الاختلاف في أن حدوث التحوّل والتغيّر في الدين يكون باعتبار المتغيّرات الحاصلة في موضوعات وموارد ومصاديق الأحكام والتكاليف والحقوق الدينية، لا في ماهية العقائد والأمور المذكورة (**الأحكام والتكاليف والحقوق الدينية**). من ذلك ـ على سبيل المثال ـ إذا كان الواجب قبل ظهور الصناعات الحديثة في المجتمعات البشرية يقوم على الحركة والانتقال من نقطةٍ إلى أخرى لِنَقْل البضائع أو القيام بالأعمال العبادية، من قبيل: الحج والسفر إلى مكة على ظهور الإبل وما إلى ذلك، يكون الواجب بعد ظهور الصناعات الحديثة هو التنقل عبر الوسائط النقلية الحديثة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأدوات الزراعية واستعمال مختلف الأساليب التجارية، والحصول على مراحل التربية والتعليم، والإتيان بالعبادات وغيرها.

إن الأصول الثابتة والعامة في الأمور المتقدمة الناشئة من الحاجة الثابتة للبشر، لا تتغيّر أبداً، من قبيل: الحفاظ على الحياة اللائقة، والارتباط بالله، ومواصلة الحياة على أساس الشوق إلى الكمال الموجب للاتصاف بـ «**التقوى**» (بمعنى: **صيانة الذات من الأقذار والأدران**). في حين أن التغيّر والتحوّل العارض على العلوم يؤدّي إلى حدوث التغيّر

[1]-مجلة: **نامه فرهنگ**، السنة الأولى، العدد: 3.

والتحوّل في ذات العلوم، لأنّ ماهية العلم هي عبارةٌ عن فهم الحقائق العينية بواسطة الحواس والنشاط الذهني والأدوات المخبرية وغيرها من وسائل توسيع وتعميق التواصل مع الحقائق. ومن الواضح أنّ هذا الفهم والاكتشاف والاثبات والنفي يتحقق ضمن هذه المتغيّرات. في حين أن الماهية الحقيقية للدين هي غير فهم الدين من مصادره. وإن كان الحصول على أصول الدين ممكنٌ بواسطة فهمه والتعرّف عليه من منابعه ومصادره.

وبغض النظر عن الاختلافات الناشئة عن تنوّع ومحدودية الآراء والأدوات والأهداف والغايات في حقل العلوم، من الواضح جدّاً أننا في بعض الأحيان ـ وفي ما يتعلق بالارتباط مع الحقائق من طريق الحواس والتعقل وغيرهما من وسائل وأدوات التطوير المقرونة بالمزيد من الدقة ـ نواجه الانكشاف التامّ لها. ولا شك في أن هذا النوع من الارتباط بعالم الطبيعة وتجلياته، إذا لم يكن من أفضل أنواع الارتباط، فلا ريب في أنه يُعدُّ واحداً من أفضل وسائل التماسّ بها. بيد أن مشكلتنا الرئيسة تكمن في أنّ هذا النوعَ من الارتباط بحقائق عالم الوجود في قبال ما يمكن لنا أن نعلمه محدودٌ وقليلٌ جدّاً، ولو أن الإنسان منذ بداية حياته على هذه الكرة الأرضية كان يكتفي بتلك المعلومات التي حصل عليها بواسطة الأدوات المحدودة، ويعتبر ما يراه بعينه أو حواسِّه الأخرى علماً، لا شك في أنه لم يكن ليتمكن من تحقيق أيِّ تقدُّمٍ في مسار العلم والتكنولوجيا والعلوم الإنسانية. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان في ارتباطه مع العالم الخارجي لم يتمكن أبداً من الاقتناع بمشاهداته المحدودة، وحبس نفسه في عصر العيش في ظلمات الكهوف بالتبعية لهذه القضية الكارثية القائلة:

«يجب أن أقتصر على رؤية الموجود فحسب» (ملاك الحقيقة هو ما أراه وأسمعه فقط)!

لو أن المفكرين والعلماء الكبار كانوا ـ بدلاً من بذل الجهود من أجل إثبات انحصار العلم بما يشاهدونه بأعينهم، وبدلاً من إنفاق أعمارهم الثمينة في إثبات أن ما لا يقبل المشاهدة والتجربة العينية لا ينبغي وضعه ضمن النظريات العلمية والمعرفية! ـ يفكرون في تلك القوى والطاقات الداخلية والعناصر الذهنية التي أدت بهم إلى البحث

الدؤوب على أمد ما يقرب من أربعة آلاف سنةٍ، وبذلوا كل ما بوسعهم من أجل فهم العلل والشرائط وموانع الظواهر التي يواجهونها في عملية البحث والتحقيق، لشهدنا اليوم قفزاتٍ علميةً وحضاريةً تفوق الوصف. هل هناك من يشك في أن ابن سينا وأمثاله قد اكتفوا بمشاهداتهم حول المادة الشاملة إلى حدٍّ ما باسم العناصر الأربعة (**الماء والنار والتراب والهواء**)، وقالوا بأن هذه العناصر الأربعة هي العناصر الأصلية والجوهرية في الطبيعة والتي نشاهدها بأعيننا، هل كان الدور سيصل إلى معرفة جميع تلك العناصر الأصلية التي تضمنها جدول مندليف وتكميلها من قبل العلماء بعده؟ وهل كان يكتب الظهور لكل تلك الحقائق المذهلة في حقل الذرات الجذرية والعلوم المتعلقة بها بواسطة الأفكار الكبرى؟!

قبل بيان بُعدَيْ كلِّ واحدٍ من حقيقة العلم والدين، لا بد من التذكير بأننا في هذا البحث إنما نأخذ نموذج الإسلام الجامع للأديان الإبراهيمية. وهذه الأديان هي عبارةٌ عن: **1 ـ الإسلام، و2 ـ المسيحية، و3 ـ اليهودية، و4 ـ المجوسية (الزرادشتية)، و5 ـ الصابئة**، وحتى تلك الأديان التي تشترك مع دين النبي إبراهيم الخليل (عليه السلام) في الأصول والمباني العامة.

وإن أهم وأشمل وأجمل تلك الأصول التي تُقرّ وتُؤمن بها جميع الأديان الإبراهيمية، والتي أمر الله سبحانه وتعالى نبي الإسلام بدعوة جميع تلك الأديان إلى الاتحاد والتلاحم حولها والعمل بها، وردت في قوله تعالى: {**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**}[1].

يمكن القول بضرسٍ قاطعٍ: إنّ الحقائق التي سنأتي على ذكرها بوصفها من الأصول الثابتة للدين، تستند إلى أصل التوحيد ونفي عبادة غيره، والذي يمثّل الثابت من الدين:

أولاً: الأصول العامة والمباني الثابتة من الدين

إن وجود الله يستلزم الأصول العامة أدناه:

[1]-آل عمران: 64.

1. إنَّ اللهَ سبحانه وتعالى الكاملَ وغيرَ المفتقر والعالمَ والقادرَ والحكيمَ، قد خلق الكون وعالم الوجود على أساس الحكمة والأهداف والغايات الخيّرة.

2. إن حياة النوع الإنساني التي تحظى بمكانةٍ ومنزلةٍ ممتازةٍ وهامةٍ للغاية، لا تكون ممكنةً إلا بواسطة الهدف والغاية التي يتعيّن عليه بلوغها من خلال التربية والتعليم والسعي الصحيح. إن إلغاء الهدفية السامية من حياة البشرية يساوي إلغاء جميع الأصول والقيم الإنسانية، ونفي الحكمة والعناية الإلهية.

3. يمكن للإنسان أن يعرف الله من طريقين، وهما: الطريق الخارجي المتمثل في الكون وعالم الوجود، ومشاهدة القوانين والأنظمة الدقيقة والمذهلة التي تحكم العالم (ذات المناشئ المتعددة، من قبيل: حركة المادة واختيار الطريق الخاص إلى الحركة وتجلي ظاهرة الحياة من هذه المادة)، ومشاهدة ملكوت الكون، وهو أمرٌ ممكنٌ لكلِّ شخصٍ يتحلى بمستوًى عالٍ من التفكير. والطريق الآخر هو الطريق الداخلي المتمثل بالفطرة الخالصة والشهود النوراني الذي يتحلى به الإنسان. إن امتياز الطريق الداخلي على الطريق الخارجي يكمن في أنه يجعل تجلي الله في داخل الإنسان أمراً عملياً.

4. من دون التعرّف على المعاد والإيمان به، لن يستحيل على الإنسان أن يثبت أيَّ أصلٍ أخلاقي أو قيَمي فحسب، بل لن يكون لجميع التضحيات وما تكبّده الإنسان من معاناةٍ وصعابٍ من أجل إصلاح الفرد والمجتمع على أساس القيم، من تفسيرٍ وتحليلٍ سوى الطيش والحماقة!

5. بغية التعرّض إلى جاذبية الكمال المطلق، يُعدُّ القيام بالأعمال العبادية أمراً ضرورياً، وعلى الرغم من اختلاف الأديان بشأن كمية وكيفية هذه العبادات، إلا أنه ليس هناك ظاهرةٌ مثل العبادة يمكن لها أن تحظى بهذه الفلسفة الحيوية المتمثلة بالتعرّض لجاذبية الكمال المطلق.

6. إن الناس مكلفون بالقيام بأعمال الخير. وإن مِلاك أفعال الخير يتمثل بسعادة الناس على المستوى المادي والمعنوي.

7. كما يجب على الإنسان أن يراعي حقوق الآخرين من أبناء المجتمع والإدارات

الصحيحة، يجب عليه أن يراعي حقوقه الذاتية ويعمل على تلبيتها بهمّةٍ عاليةٍ أيضاً. وعلى هذا الأساس كما يحظر على الناس إلحاق الضرر بالآخرين ـ سواءً في الأبعاد المادية أو المعنوية ـ كذلك يتعيّن عليهم ألّا يُلحقوا الضرر بأبعادهم المادية والمعنوية أيضاً.

لا يمكن لأيِّ إنسانٍ ـ من وجهة نظر الدين ـ أن يضيّع حياته بواسطة الانغماس في المفاسد متذرّعاً بشعار حريته في الحياة، كما لا يمكنه الانتحار، أو تعريض كرامته وشرفه للتدنيس والإذلال والمهانة، أو أن يدنّس طهره باقتراف المعاصي والذنوب.

8. حيث كانت الحركة على أساس القسط والعدل والإنصاف، تواجه على الدوام ظاهرة الأنا وحب الذات ونزعة التسلط من قبل الأقوياء والمتجبّرين وأتباع الشهوات، ولا توجد أيُّ ضمانةٍ من إقامة العدل دون إلزام البشر بها من قبل الله، وكذلك حيث لا يمكن للإنسان أن يحيط علماً بجميع المصالح والمفاسد الحقيقية والواقعية في العالم، ولا يمكن للإنسان أن يصل إلى التكامل والسعادة المطلوبة إلا من خلال انتساب الحقوق والقوانين إلى الله حقيقةً، يكون الدين ضروريّاً لإضفاء المعنى والمفهوم على هذه الأمور.

إن الموضوع الذي ذكره **جان جاك روسّو** أدناه، يعبّر عن حقيقةٍ خالدةٍ تُعدُّ من مقتضيات الطبيعة الجسمانية والروحانية للإنسان، إذ يقول:

«يجب لاكتشاف أحسن قواعد المجتمع الملائمة للأمم، وجودُ ذكاءٍ عالٍ يرى جميع أهواء الناس من غير أن يُبتلى بواحدةٍ منها [ألّا يتلوّث بها]، وألّا يكون لهذا الذكاء أيُّ صلةٍ بطبيعتنا من معرفةٍ أساسيةٍ لهذه الطبيعة [أن يحترز من التدنّس بأدرانها]، وأن تكون سعادته مستقلةً عن سعادتنا مع إرادةٍ في العناية بسعادتنا... فكان لا بدّ من آلهةٍ تشرّع للناس قوانينهم»[1].

ومراد (**روسو**) من (**الآلهة**) ـ بطبيعة الحال ـ هم الأنبياء أو كلُّ إنسانٍ يتمتع بصبغةٍ لاهوتيةٍ.

9. لا يمكن للدين أبداً أن يقتنع بتنظيم الحياة الاجتماعية للأفراد، وإن كان يُشكّل

[1]-جان جاك روسّو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية**، تعريب: عادل زعيتر، ص 79، مؤسسة الأبحاث العربية بإشراف من اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية التابعة لـ (الأونسكو)، ط 3، بيروت، 1995 م. بتصرّف يسير.

واحداً من فوائدها الهامة. إنّ النظام الصحيح في الحياة الاجتماعية بواسطة الحقوق والقوانين يُمثّل واحداً من أهم عناصر إعداد المجتمع لتوظيف الدين والاستفادة منه.

10. إن الأنبياء العظام وأوصياءهم وخلفاءهم الحقيقيين، يتمتعون بمقامين ومنصبين إلهيين، وهما:

أ ـ تبليغ الأحكام والتكاليف والحقوق من قبل الله، وذلك على أساسٍ من الوحي الذي هو من شؤون الأنبياء.

ب ـ الإشراف على المجتمع وإدارة شؤونه.

وكما أن المجتمعات الثورية على كل حال تحتاج إلى قائدٍ كبيرٍ ليعمل على صيانة الثورة من الفساد والضعف، كذلك المجتمع الديني يحتاج في الحفاظ على الأصول والمباني والأحكام والتكاليف والحقوق والأخلاق التقدمية في المجتمع إلى قيادةٍ مهيمنةٍ تشرف على الإدارة الاجتماعية، على أن يتم الانصياع إلى أوامرها بسبب امتلاكها لمقوّمات القيادة الإلهية.

11. بيان وتطبيق الكفاءات والقابليات التي يطلق عليها مصطلح القضايا الأخلاقية. إنّ مستند الأخلاق في الدين ـ خلافاً لبعض المذاهب الاجتماعية والفلسفية التي تُعتبر محبوبيْتها أمراً طبيعيّاً يتم التواضع عليه ـ هو المشيئة والحكمة الإلهية. إن الدين يشتمل على الأحكام والحقوق والتكاليف الثابتة التي يعود منشؤها إلى الحاجات البشرية الثابتة[1].

ثانياً: أمور الدين المتغيّرة التي تقع في مسار التحوّل

إن الموضوعات والموارد والمصاديق العامة تُعتبر تجلياتٍ للحقائق الثابتة المستندة إلى الحاجات الأصيلة والثابتة للبشر.

وبرؤيةٍ أشملَ يجب القول: إنّ الدين الإسلامي في تطبيقه للأمور المتقدمة (**الموضوعات و...**) ـ باستثناء العبادات، من قبيل: الصلاة والصوم، وأمثالهما ـ تابعٌ، بمعنى أن الذي أضحى معلولاً لتطوير وتوسّع معلومات وتصرّفات الإنسان في عالم الطبيعة، وكان له

[1]-للوقوف على دراسة الثوابت والمتغيرّات في الدين، انظر: **ترجمة وتفسير نهج البلاغة**، ج 24، ص 243 ـ 308. (مصدر فارسي).

تأثير في إعداد وتهيئة وسائل الحياة السليمة (الحياة المعقولة) وكيفيتها، يرى الإسلامُ أن توظيفه واستثماره أمراً واجباً وضروريّاً. من قبيل: مختلف أنواع العلاجات الطبية، وإقامة المراكز التعليمية (**ابتداءً من المدارس الابتدائية إلى الجامعات والمؤسسات العلمية العليا**)، والمختبرات، ووسائط النقل والسفر، والأجهزة والمعدات الصناعية، وما إلى ذلك من الأمور التي تُعدُّ منتجاتها وثمارها ضروريةً ومفيدةً لبناء الحياة السليمة للبشر. وأما في مورد المحاصيل التي تؤدي إلى الإضرار بالإنسان على المستوى المادي والروحي، من قبيل: المخدرات وغيرها من المواد الضارّة والمهلكة، فإن الدين لا يقف موقف الشاجب فحسب، بل إنه يسعى حثيثاً إلى اجتثاثها والقضاء عليها.

ثالثاً: الأصول العامة والأساسية لثوابت العلم

وما لا شك فيه هو أنّ ظاهرة العلم ـ مثل الدين ـ تشتمل على مجموعةٍ من الأصول العامّة والتأسيسية الثابتة التي لا يتطرّق التحوّل والتغيّر إلى ذاتها، من قبيل:

1. تبعية القضية العلمية للحواس الطبيعية السالمة، إلى الحدّ اللازم.

2. إن توظيف الحواس إنما يُظهر حقيقة تقع في دائرتها ـ بسبب القيود والظروف وشرائط نشاطها ـ ولا تنتج إلا بحسب الخصائص والشرائط المتوفّرة. ففي ما يتعلق برؤية الأشياء أو سماع الأصوات ـ على سبيل المثال ـ تُعتبر المسافة والكيفيات الأولية أو العارضة على الحواس أمراً ضروريّاً، ومن هنا لا يمكن القول: إن الواقعية في نفسها (**الشيء في نفسه**)، يمكن التعرّف عليها بواسطة العلوم.

يقول البعض:

«صحيحٌ أننا لا نستطيع أن نحقق علماً واقعيّا بـ «الأشياء» بواسطة حوّاسنا الطبيعية والخصائص البنيوية والمواقف الزمنية والمكانية، بيد أن بإمكان الأدوات والأجهزة الهامّة والدقيقة ـ التي تم تصنيعها لتوسيع وتعميق العلوم البشرية، من قبيل: المكروسوكوب والتلسكوب وما إلى ذلك ـ أن تربطنا بالحقائق والأمور الواقعية».

إنّ الإجابة عن هذا الوهم يمكن بلورتها على النحو الآتي: صحيحٌ أنّ هذه الوسائل والأدوات تُعدُّ عواملَ مساعدةً هامةً في التعاطي والتوصّل إلى الحقائق والواقعيات، بيد

أنها لا تبلغ بقيود وحدود خصائصنا المعرفية إلى الصفر. فمن وجهة نظر العلم النهائية: إن هذه الأدوات والأجهزة حتى وإنْ تطوّرت وأضحت أدقَّ مما هي عليه الآن بمئات المرّات، مع ذلك لن يغدو بإمكانها أن تظهر لنا الحقائق كما هي، إذ الوسيلة أياً كانت لها خصائصها التي لا تستطيع معها الكشف عن الحقائق من جميع أبعادها. ويمكن التدقيق في هذا الكلام الذي نقله **نيلز بور** وهو أحد أكبر علماء الفيزياء في عصرنا، عن الفيلسوف الصيني **لاو تسه**:

«إننا في مسرح الوجود الأكبر، نمارس دور الممثل والمشاهد على السواء».

ومن هنا يُجمِع كبار فلاسفة الشرق ـ ولا سيما الفلاسفة المسلمون ـ على أننا لا نمتلك القدرة على الوصول إلى المعرفة الحقيقية (**الحدّ التام**)، وأن كل ما نستطيعه نحن البشر هو معرفة الأشياء بأخص خصائصها. يقول **صدر المتألهين الشيرازي** في تعريف الفلسفة بشكلٍ صريحٍ: «**العلم بحقائق الوجود بمقدار الوسع والإمكان**».

3. إن عالم الوجود الذي نسعى إلى معرفته، يمثل حقيقةً وواقعيةً عينيةً خارجيةً، وليس هو من صنع أذهاننا.

4. في العلوم غير الإنسانية الشاملة لأنواع المعارف الطبيعية واكتشاف واختراع وتنظيم الصناعات ـ بغضّ النظر عن الأصل العام المتقدم في رقم (2) (**الذي يرى الارتباط العلمي مع الحقائق المحضة أمراً ممكناً**) ـ لا يوجد أيُّ تأثيرٍ لأيِّ نوعٍ من أنواع الإرادة والميل والرغبة والشوق الإنساني، إلا من طريق النشاط ما فوق الطبيعي، والذي يُعدُّ بسبب عناصره الخاصة أمراً استثنائيّاً، من قبيل: الأدعية. على الرغم من أن كيفية الارتباط العلمي بالأشياء رهنٌ بهدفية وإرادة ورغبة البشر، ففي عالم الطبيعة ـ على سبيل المثال ـ هناك قوىً هامّةٌ للغاية، ويمكن للإنسان أن يتعرّف من خلال الطرق العلمية، وأن يعمل على توظيفها من أجل تحقيق أهدافه وغاياته. وأما استعمال وتوظيف هذه القوى وتسخيرها من أجل تنظيم وإصلاح واقع الحياة أو القضاء عليه، فيعود الخيار فيه إلى الإنسان نفسه. والذي يُؤسَف له في ما يتعلق بهذا الخيار الذي يتحلّى به الإنسان، لا يمكن لأيِّ عاقلٍ أنثروبولوجيٍّ أن يتحدث إلا بنبرةٍ راشحةٍ بالأسى والخجل.

ومن المعلوم بطبيعة الحال أن العلم في مجاله الحِرفي ـ المنفصل عن القيَم الذي يقع في دائرة الطبيعة والصناعة ـ لا يُعير أدنى التفاتةٍ لأنين المساكين الذين يتخبطون بدمائهم في المدن والصحارى، ولا يرفّ له جفنٌ لانتهاك حقوق البائسين أبداً، إلا إذا توقف ذلك على قيمةٍ حقيقيةٍ من وجهة نظر العلم. هذه حقيقةٌ ثابتةٌ من وجهة نظرنا بالدليل.

5. إن الحركة العلمية والقول بأن هذه الحركة كامنةٌ في جوهر الإنسان وذاته ـ ومن دونها لا تتوقف الحياة فحسب، بل إن من لوازمها النكوص والتخلف والعودة إلى الوراء والقهقرى ـ حقيقةٌ غنيةٌ عن الإثبات. بيد أن الذي يحظى بالأهمية القصوى هو أن استثمار الحقائق المكتشفة يجب أن يتم تحت إشراف وإدارة العلماء والأذكياء الذين يتمتعون بضمائرَ حيةٍ ووجدانٍ إنسانيٍّ ويتحلون بالتقوى العلمية والشعور بالمسؤولية تجاه أرواح البشر، ومن دون هذه الإدارة سيكون الانتحار التدريجي هو المصير المحتوم الذي تَوقّعه كبارُ علماء العالم في مؤتمر (فانكور) في كندا.

رابعاً: تغيّر وتحوّل العلوم عبر التاريخ

لا يمكن لأحدٍ أن يشك في هذه القضية القائلة بأن العلماء يتعاطون ـ بمقتضى شرائط وظروف حياتهم وبسبب الاختلاف في أرضية معلوماتهم المتوفرة في عصرهم وبسبب عدم اختيارية أغلب الاكتشافات التي تحققت حتى هذه اللحظة، وعلى أساس الأهداف والغايات المحددة أو مستوى أبعاد وأجزاء المساحتين ـ مع المتحول وما يكون عرضةً للتغيير. إن التشكيك في هذه القضية يساوي تجاهل أوضح أحداث التاريخ. وهنا نُذكرّ بكلام أحد أكبر الشخصيات العلمية في هذا القرن، وهو **ألفرد نورث وايتهيد**، والذي يشهد له أغلب العلماء والفضلاء بالمقام العلمي والفلسفي، فهو يقول:

«إن العلم أسرعُ تحوُّلاً وتغيُّراً حتى من الكلام، لا يمكن لأيِّ عالِمٍ أن يقبل بنظريات غاليلو ونيوتن أو حتى النظريات العلمية الحديثة دون العمل على تشذيبها وإصلاحها».

وعلى هذا الأساس لا ينبغي اعتبار اختلاف الأفهام في المصادر الدينية دليلاً على تزلزل أو عدم ثبات الأصول والواقعيات العامة وما يستند إلى الحاجات الإنسانية الثابتة.

وبالإضافة إلى الدين والعلم، نجد العلماء لا يعتبرون أدلة العقل ـ رغم امتلاكه للأصول البديهية والقضايا الصادقة بالضرورة ـ مقبولةً بأجمعها.

ارتباط العلم والفلسفة بما وراء الطبيعة

إنّ المسائل العلمية والفلسفية دون الإيمان بالحقائق ما فوق الطبيعة والحس وما يقبل المشاهدة عاجزةٌ عن التعريف بحقائق الأشياء.

إنّ من بين الأبحاث فائقة الأهمية في حقل العلم، هذه القضية القائلة بأنّ المسائلَ العلمية من دون معرفة الحقائق ما فوق الطبيعية المحسوسة والمشاهدة العينية، عاجزةٌ عن التعريف بحقائق الأشياء التي يكمن الشوق إلى تحصيلها في عمق وجود الإنسان. والأدلة على هذا العجز عديدةٌ:

1. إنّ التدخل القطعي لعناصر الإدراك في «**الشيء المدرك**» سواءً أكان من قبيل الحواس الطبيعية الإنسانية، أم كان من الأدوات والأجهزة المتطوّرة جدّاً من أجل توسيع ودقة معرفة حقائق عالم الوجود (من قبيل: التلسكوبات والمكروسكوبات المتطوّرة جدّاً)، يُعدُّ أمراً ضروريّاً.

2. أهداف وغايات المحقق والمفكر الذي يرصد ـ على نحو القطع واليقين ـ بُعداً أو عدّة أبعادٍ من الأشياء بغية التعرّف عليها.

3. ارتباط جميع الكائنات ببعضها، الأمر الذي يكفي معه أن يكون هناك بينها كائنٌ واحدٌ مجهولٌ، لاستحالة العلم بتلك الأشياء.

إنّ مجموع العامليْن الأوليْن، هو الذي أدى إلى اعتبار الجملة الخالدة: «**إننا في مسرح الوجود الأكبر، نمارس دور الممثل والمشاهد على السواء**»، منذ عصر لاو تسه إلى يومنا هذا، من أصحّ القواعد والأصول بشأن المعرفة.

4. يُذعن الفلاسفة المتقدمون ـ سواءٌ الإشراقيون منهم أم المشاؤون ـ بأننا لا نعرف الأشياء بفصولها الحقيقية أبداً، وإنما معرفتنا هي نتاج الفصول والأجناس المنطقية التي تمثل الامتياز الخاص للأشياء من بعضها.

5. يمكن القول: إنّ جميع المفكرين المدققين في واقع الكون والوجود، عندما يواجهون

مشكلةً تتعلق بفهم الحقائق، يلجأون إلى هذا الاعتراف بكلِّ ذكاءٍ وتواضُعٍ علميٍّ. ونحن لتوضيح وإثبات هذا الاعتراف، سنذكر نماذج من كلمات العلماء والفلاسفة في العصر الأخير.

نظريات أشهر الفلاسفة بشأن «الحقيقة الذاتية لعالم الطبيعة»

نتناول في هذا البحث نظريات أشهر الفلاسفة والمفكرين في الشرق والغرب بشأن «**الحقيقة الذاتية لعالم الطبيعة**» بالقراءة والتدقيق. من البديهي أن نَذكُر بعض عباراتِهم في معرض بيان هذه النظريات بغية تحقيقها. إن العبارات التي ننقلها تشتمل في بعض الأحيان على إضافاتٍ على موضوع البحث الذي هو «الحقيقة الذاتية لعالم الطبيعة»، وقد لا تقع مورداً لقبولنا، ولذلك يجب على القارئ الكريم أن يأخذ بنظر الاعتبار أن نقل تلك المسائل لا يُشكِّل لوحده دليلاً على القبول بها، لأن مرادنا ـ كما ذكرنا ـ هو تحقيق ودراسة «الحقيقة الذاتية لعالم الطبيعة».

وقبل الدخول في نقل عبارات الفلاسفة وعلماء الشرق والغرب بشأن «الحقيقة الذاتية لعالم الوجود في نفسه»، لا بد من التذكير بمقدمةٍ تحتوي على الأسباب التي تدعونا إلى ذلك.

يتم السؤال أحياناً: ما هو السبب أو الأسباب التي تدفعنا ـ في الأبحاث المتعلقة بالتناغم والانسجام القائم بين الدين والعلم والفلسفة ـ إلى الاستشهاد بنظريات مشاهير المفكرين والفلاسفة وطلائع البشرية، سواءٌ الغربون أم الشرقيون منهم؟

إنّ انتسابَ الفرد إلى الموقع الذي وُلد فيه، لا يُعَدُّ انتساباً ضروريّاً وشاملاً وأبديّاً، وإنما من شأنه أن يُعدَّ مولداً وموقعاً ترعرع فيه فقط. فكما أن الجسد المادي للإنسان الذي تكون نسبته إلى روح ونفس الإنسان أقرب وأعمق وأشمل من مولده ومحل نشوئه، مع ذلك لا يمكنه أن يُقيّده بأغلال النفس والروح بحيث يسلبه ويحرمه من جميع أنواع الرّقيّ والتكامل، كذلك فإن مسقط رأس الإنسان وموطن تربيته الأولى لا يمكن أن يحبس الإنسان ضمن حدوده بحيث يمنعه من الاعتلاء والارتقاء إلى الحد الذي يُعدُّ معه شخصاً عالميّاً. ومن هنا فإن الشخصيات الإنسانية الكبيرة على الرغم من أنها ـ مثل

سائر الأفراد العاديين ـ يولدون في موضعٍ محدَّدٍ، ويترعرعون هناك، ولكن كمال وسمو هذه الشخصيات تصل بهم إلى درجةٍ من العظمة بحيث تجعلهم جديرين بأن يُنسبوا إلى المواطنة العالمية. أليس الغربيون أنفسهم يقولون: إنّ إفلاطون وحده يمثل تاريخاً بأكمله؟ أليس الشرقيون أنفسهم يقولون عن **الخواجة نصير الدين الطوسي**: «**معلم البشر والعقل الحادي عشر**»؟ نعم، إنّهم يقولون ذلك وبكلٍّ ثقةٍ. وعلى هذا الأساس فإن الاستشهاد بكلام المشاهير وطلائع الدين والفلسفة والعلم أيّاً كان موطنهم، يمثل في حقيقة الأمر روايةً عن إنسانٍ منتسبٍ إلى الأسرة البشرية، ويكون الوطن الذي ينتمي إليه هو العالم بلا حدودٍ.

السبب الأول: يتم الاستشهاد أحياناً برؤيةٍ أو نظريةٍ لكبار أهل المعرفة، من أجل إثبات أن المسألة المطروحة من الأهمية بحيث أنها جذبت انتباه واهتمام أولئك الطلائع، وهذا بدوره يُعتبر أمراً صحيحاً وبنّاءً.

السبب الثاني: إن الاستشهاد بنظريات الآخرين يأتي أحياناً لتقوية الإجابة أو الحل الذي يَرِد على ذهن المفكر. وبعبارةٍ أخرى: إنّ ذلك يرد في الدين لزيادة اطمئنان ذلك المفكر أو الذين يتعاطون مع نظرية تلك الشخصية العلمية، والتعاطي معها بمزيدٍ من الاهتمام.

السبب الثالث: إن أكثر الأفراد العاديين ـ قبل أن يبلغوا مرحلة التنظير والاستقلال الفكري والاستدلالي ـ يقعون تحت تأثير آراء ونظريات الشخصيات المشهورة والكبرى، ويتخذون من عظمة هذه الشخصيات دليلاً على صحّة أقوالهم ومدعياتهم. وهنا تقع المسؤولية الكبرى على الإدارات العلمية والفلسفية والدينية والثقافية في المجتمع، لتحول دون إطلاقات الناس بشأن تلك الشخصيات. ولو كان هناك في الغرب إبّان العصور الوسطى، وفي بعض مناطق الشرق مديرياتٌ تعمل على الحيلولة دون الإفراط بشأن تقييم الفلاسفة والمفكرين الإغريق، لكانت المعارف البشرية قد حققت قفزاتٍ علميةً كبيرةً وعميقةً قطعاً.

السبب الرابع: على مرّ التاريخ كان ظهور الحضارات الكبرى يجذب انتباه الأمم التي

تتعاطى مع أبناء تلك الحضارات، من قبيل حضارة: ما بين النهرين، والحضارة البيزنطية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الغربية في المرحلة المتأخرة.

من الواضح أن عناصر تبلور الحضارات كثيرةٌ ومتنوّعةٌ، من قبيل: الاقتصاد، والفن، والعلم، والفلسفة، والدين، والأخلاق، والصناعة، والسياسة، والحقوق، والثقافة بالمعنى العام. وللأسف الشديد لم يتمكن الإنسان من سلوك المنطق والاعتدال في تقييم هذه العناصر كما ينبغي، كما أنه ظل عاجزاً على الدوام عن الوصول إلى الأسباب النهائية والحاسمة لارتقاء أو سقوط الحضارات.

من ذلك على سبيل المثال أن العنصر الصناعي الذي ظهر في حضارة الغرب، نال من الاستحسان والتمجيد المطلق بحيث لم يطغ على الدين والأخلاق والثقافة الطليعية والبناءة، وينزل بها إلى أدنى المستويات القيَمية فحسب، بل قام بطرد حتى العلوم الإنسانية عن مسرح الحياة! ومن هنا فإنّ عنصر التنمية والتقدّم الصناعي **التكنولوجي** أدى بالذين يتمتعون بهذا العنصر ـ سواءٌ أعلموا أم لم يعلموا، وسواءٌ أقصدوا ذلك أم لم يقصدوا ـ أن يمارسوا هيمنةً وسيطرةً وتدخُّلاً مخرّباً في جميع المسائل العلمية والفلسفية والدينية والثقافية. إن هذه الهيمنة الاعتباطية لهذه المجموعة من المسائل العلمية والفلسفية والدينية والثقافية والأخلاقية الصحيحة التي يتم إبرازها من قبل مدراء تلك المجتمعات، تبدو من وجهة نظر الأفراد العاديين والشباب الغرّ على درجةٍ عاليةٍ من القيمة والاعتبار الذي يجعلها فوق مستوى التشكيك والنقاش. وهنا يرى المفكرون والعلماء الذين يتحلَّوْن بحسّ المسؤولية أن من واجبهم العمل على توجيه هذه الشريحة من الناس، وعلى توظيف النظريات المقبولة والمقنعة للشخصيات البارزة في المجتمعات الصناعية في إطار إيقاظ أبناء مجتمعهم من سباتهم.

الدليل الخامس: إلفات نظر أولئك الذين هم في بداية مشوارهم العلمي والمعرفي إلى هذه النقطة الهامة، وهي أنه إذا كان هناك من يستند إلى أقوال وكلمات الذين تشهد مجتمعاتهم تقدماً علميّاً، لينحرفوا بسببها عن الأصول والقيَم الثابتة في مجتمعاتهم، عليهم أن يعلموا أن ذات هذه المجتمعات تحتوي على شخصياتٍ أخرى تعتقد بذات

تلك الأصول والقيم أيضاً. وإنّ نقل النظريات في إطار هذا النوع من الأهداف والغايات والتوجهات كثيرٌ، وهو ينطوي على قيمةٍ وفائدةٍ كبيرةٍ.

نظريات بعض فلاسفة ما قبل ميلاد بشأن الحقيقة الأصيلة للأشياء

1. المُثُل الإفلاطونية: يذهب إفلاطون إلى الاعتقاد بأن الحقائق ما فوق الطبيعية والمعقولة تمثل أصلاً لعالم الوجود، وأن جميع هذه الكائنات الموجودة والتي نشاهدها في عالم الحسّ والعيان والتي نرتبط بها ارتباطاً مباشراً، إنما هي ظلالٌ عنها[1].

يلاحظ وجود توافقٍ بين رأي إفلاطون وكيبس في القول بأن الأجزاء والعناصر المؤلفة للأجسام الطبيعية هي أجزاءُ صغيرةٌ ومتنوّعةٌ[2].

2. طاليس[3]: الماء بوصفه العنصر الأول، «**ابتداءً من هنود كاليفورنيا والبابليين (ما بين النهرين)** إلى **طاليس** القائل[4]: «**إن كلَّ تحوُّلٍ ماديٍّ يفتقر إلى العناصر الحيّة**»[5].

3. سامكهيا: الروح العامة، أو عالم من الأرواح غير المحدودة والمتشابهة[6].

4. وحدة الكائنات في الهند: بيشن ... «الحقيقة الإلهية التي تكون جميع كائنات عالم الطبيعة من أجزائها» (وحدة الوجود عند فلاسفة الهند وعددٍ من فلاسفة ما قبل عصر سقراط)[7].

---

[1]-أفلاطون، **الجمهورية**، تعريب: حنا خباز، ص 183 ـ 187.

[2]-أرسطوطاليس، **الكون والفساد**، اب 8 ف 9، ص ذ82، نقلًا عن: ثيماؤوس ـ إفلاطون.

[3]-طاليس (حوالي عام: 624 ق م): فيلسوفٌ إغريقيٌّ من النصف الثاني للقرن السادس قبل الميلاد. يُعرف بأنه الفيلسوف والعالم الأول، ويعدّه الإغريق واحداً من الحكماء السبعة. المعرّب.

[4]-سامي علي النشار، **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة**، ص 194 ـ 195.

[5]-محمد فريد وجدي، **على أطلال المذهب المادي**، ص 27.

[6]-د. محمد غلاب، **مشكلة الألوهية**، ص 165.

[7]-المصدر أعلاه، ص 124.

5. **أنكسيمانس**[1]، **وديوجانس اللايرتي**[2]، **وإرخيلاوس**[3]: يعتبرون الهواء[4] حقيقة الكائنات.

6. هرقليطس[5]: **النار** (الحقيقة الأصلية في عالم الطبيعة)، **ولوغوس** (العقل الواسع في العالم) [الله][6].

7. فيثاغورس[7]: «**ذكر العدد والجوهر الواحد الذي يمثل أصل جميع الموجودات والأعداد، دون أن يعرّفه**»[8].

8. ديموقريطس[9]: **الحقائق غيُر قابلةٍ للمشاهدة.** إن الأجسام الطبيعية مركّبةٌ من ذرّاتٍ صغيرةٍ. وقد استعمل ديموقريطس في وصف هذه الذرات كلمة إيذوس أو إيدولون التي تستعمل للحقائق الذهنية[10].

9. أناكساغوراس[11] ـ تحدّث عن المسائل الأربعة:

أ ـ الهواء[12].

ب ـ الغبار[13].

---

[1]-أنكسيماس الملطي (نحو 588 ـ 525 ق م): فيلسوفٌ يونانيٌّ. يُعتبر من أواخر من يمثل المدرسة الملطية. عاد إلى فكرة طاليس التي ترجع الكون إلى مادةٍ أصليةٍ، ولكنه قال أن هذه المادة الأولية ليست هي الماء (كما قال طاليس)، بل هي الهواء. المعرّب.

[2]-ديوجانس اللايرتي (180 ـ 249 م): كاتبٌ إغريقيٌّ برز في النصف الأول من القرن الثالث للميلاد. مصنف (سير مشاهير قدماء الفلاسفة). المعرّب.

[3]-هيرودوس أرخيلاوس (23 ق م ـ 18 م): أحد الملوك المحليين تحت سلطة الإمبراطورية الرومانية في القرن الأول، وهو ابن هيرودوس الأول الذي قسم مملكته قبيل وفاته بين أولاده الثلاثة، فكانت حصّة أرخيلاوس مقاطعتي يهودا والسامرة. المعرّب.

[4]-إزوالد كولبيه، **مقدمة الفلاسفة**، ص 165.

[5]-هرقليطس (540 ـ 480 ق م): فيلسوفٌ يونانيٌّ سابقٌ لعصر سقراط. اشتهر بالغموض؛ فعرف بـ: (الفيلسوف الغامض). وغلب على كتاباته طابع الحزن؛ فعرف بـ: (الفيلسوف الباكي). تأثر بأفكاره كل من سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس. قال بأن النار هي الجوهر الأول ومنها نشأ الكون. المعرّب.

[6]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص 87؛ عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص 87.

[7]-فيثاغورس (570 ـ 495 ق م): فيلسوفٌ وعالمُ رياضيات يونانيٌّ. مؤسس الحركة الفيثاغورية، كما يُعرف بمعادلته الشهيرة (نظرية فيثاغورس). المعرّب.

[8]-أرسطوطاليس، **ما بعد الطبيعة**، الباب الخامس.

[9]-ديموقريطس (460 ـ 370 ق م): فيلسوفٌ يونانيٌّ. اشتهر بالفيلسوف الضاحك. كان من الفلاسفة المؤثرين في عصر ما قبل سقراط. وكان تلميذاً للفيلسوف ليوكيبوس الذي صاغ النظرية الذرية للكون. المعرّب.

[10]-رضا توفيق، **قاموس الفلسفة، ذيمقراطيس**.

[11]-أناكساغوراس (500 ـ 428 ق م): فيلسوفٌ يونانيٌّ. سُجن بسبب اعتقاده أن الشمس حجرٌ ساخنٌ وأن القمر جزءٌ منفصلٌ عن الأرض وليسا بآلهتين. المعرّب.

[12]-أرسطوطاليس، **كتاب النفس**، ص 14.

[13]-**مدخل الفلسفة ـ أوزالد كولبيه**، ص 156.

ج ـ الهيولى[1].

د ـ العناصر المتنوّعة[2].

10. الرواقيون ـ «يرون أن المادة تحتوي على حياةٍ كاملةٍ»[3].

ومن الناحية الفيزيائية يذهب الرواقيون إلى الاعتقاد بأن الطبيعة تتألف من أصلين، وهما: الأصل المنفعل، والأصل الفاعل في نفسه الساكن[4].

11. بارمنيدس[5] **ـ** إن الوحدة العقلية تمثل أصل وحقيقة جميع الكائنات[6].

12. إقليدس الميغاري[7]: «**في أن حقيقةَ الأشياء واحدةٌ لا تتكثر، بما يتوافق مع رؤية بارمنيدس**»[8].

13. القديس بونافنتورا[9]: في الآراء التي يتفق فيها **بونافنتورا** مع **الأوغسطينيين**، القول بتركيب الموجودات، من الماهية والوجود ومن الهيولى والصورة «**... وإنّ الهيولى تمثل الأصول الأولية (الذرية)**»[10].

14. إيمبيدوكليس[11] **ـ** الماء والنار والهواء والتراب والحبّ والبغض (**الجاذبة والدافعة**)[12].

---

[1]-المصدر أعلاه.

[2]-أرسطوطاليس، **الكون والفساد**، ص 108.

[3]-عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، ص 27 ـ 28.

[4]-أندريه كريسون، مارك أورليوس ـ **فلاسفة بزرك**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كاظم عمادي.

[5]-بارمنيدس (540 ـ 480 ق م): فيلسوفٌ يونانيٌّ ولد في القرن الخامس قبل الميلاد. من فلاسفة عصر ما قبل سقراط.

[6]-التحقيق في ميليسيوس وأكسينوفان وغرغياس، ص 274 (نقلًا عن: أرسطوطاليس، الكون والفساد).

[7]-إقليدس الميغاري (435 ـ 365 ق م): من تلاميذ سقراط. مؤسس المذهب الميغاري في الفلسفة. المعرب.

[8]-أحمد أمين ـ زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، ص 136.

[9]-القديس بونافنتورا (1217 ـ 1274 م): عالم لاهوت وفيلسوفٌ إيطاليٌّ سيكولاستي من القرون الوسطى. المعرّب.

[10]-د. يوسف مكرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 47.

[11]-إيمبيدوكليس (490 ـ 340 ق م): فيلسوفٌ يونانيٌّ سابقٌ لعصر سقراط. كانت فلسفته منشأً لنظرية العناصر الأربعة، كما اقترح وجود قوّى أطلق عليها (الحب والبغض) كسببٍ لتمازج العناصر أو انفصالها عن بعضها. ونتيجةً لتأثره بالفلسفة الفيثاغورثية آمن بتناسخ الأرواح. وكان سبب موته أنه ألقى بنفسه في فوّهة بركان أثينا ليُثبت لتلاميذه أنه خالدٌ؛ إذ حين يختفي جسده تماماً بفعل النيران يكون قد صار إلى الحالة الأسمى، لكن البركان لفظ فردة حذائه. المعرّب.

[12]-أرسطوطاليس، **كتاب النفس**، ص 16.

وقد نُقِلت عنه نظريةٌ أخرى مفادها أن المادة الأصلية للأشياء هي (**الأثير**)، وأن هذه المادة لا يعتريها الفساد، ويرى أن جميع الحقائق تتألف من أجزاءَ صغيرةٍ من الأثير اللامتناهي[1].

15. أفلوطين[2] ـ «حقيقةُ العالم حيّةٌ»[3].

16. زينون الإيلي[4] ـ «جوهرُ الوجود حقيقةٌ ساكنةٌ وغيرُ متحركةٍ»[5].

17. مارك أورال (ماركوس أوريليوس)[6]:

«ليس لنور ضوء الشمس أكثر من وجودٍ واحدٍ، على الرغم من تقسيمه إلى ما لا نهاية على الجدران والجبال والأودية وما إلى ذلك من الأمكنة الأخرى. وليس هناك أكثر من مادةٍ واحدةٍ وإن تم تقسيمها بين ما لا نهاية له من الطبائع والأجسام المحدودة.

وليس هناك أكثر من روحٍ عاقلةٍ رغم التقسيمات الظاهرية، ومن هذا العقل الواحد والحصري تستفيد الكائنات العاقلة على الدوام، وإن الجميع متصلٌ ببعضٍ بواسطة هذه الاستفادة ...»[7].

الفلاسفة والعلماء المسلمون، من أمثال:

18. حسين بن عبد الله بن سينا[8].

---

[1]-الخواجة نصير الدين الطوسي، مقدمة باء النفس بعد فناء الحبسة.

[2]-أفلوطين (نحو 205 ـ 275 م): فيلسوفٌ يونانيٌّ. يعتبر أحد أبرز ممثلي الأفلاطونية المُحدَثة. يُعرف في المصادر العربية بـ (الشيخ اليوناني). كان لكتاباته تأثيرٌ كبيرٌ على العديد من الفلسفات الأخرى. المعرّب.

[3]-د. محمد غلاب، **مشكلة الألوهية**، ص 125 (نقلًا عن كتاب: أوبانيشاد بهرمن، ص 274).

[4]-زينون الإيلي أو زينو الرواقي (490 ـ 425 ق م): أحد فلاسفة ما قبل عصر سقراط، تلميذ بارمنيدس. أراد أن يدرّب نفسه على الضلال والمشاكسة، فألف كتاباً في المتناقضات، لم يصل إلينا منها سوى تسعةُ متناقضاتٍ. يمكن اعتباره أبا الجدل الفلسفي الذي برع فيه أفلاطون وكانط وهيغل. ترجع أهميته إلى محاولته إثبات أن فكرتَي التعدد والحركة كانتا من الوجهة النظرية على الأقل مستحيلتين كاستحالة واحد بارمنيدس الثبت القديم الحركة. المعرّب.

[5]-أحمد أمين ـ زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، ص 45.

[6]-ماركوس أوريليوس (230 ـ 283 م): سياسيٌّ وعسكريٌّ. إمبراطورٌ رومانيٌّ ما بين عامي (282 ـ 283 م). تلقى تعليمه في روما. وكان عضواً في مجلس الشيوخ. المعرّب.

[7]-مارك أورال، **فلاسفه بزرك (الفلاسفة الكبار)**، ص 49. مترجم إلى اللغة الفارسية.

[8]-ابن سينا (980 ـ 1037 م): هو علي بن حسين بن عبد الله بن علي بن سينا. عالمٌ وطبيبٌ مسلمٌ. اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. لُقّب بـ (الشيخ الرئيس). وسمّاه الغربيون بـ (أمير الأطباء) و (أبو الطب الحديث) في العصور الوسطى. أشهر أعماله (**القانون في الطب**) الذي ظل لسبعة قرونٍ متواليةٍ المرجع الرئيسي في علم الطب حتى منتصف القرن السابع عشر في الجامعات الأوروبية. المعرّب.

19. محمد بن طرخان الفارابي[1].

20. بهمنيار[2].

21. محمد بن زكريا الرازي[3].

22. أبو العباس إيرانشهري[4].

23. صدر المتألهين الشيرازي[5].

24. الميرداماد[6].

25. الخواجة نصير الدين الطوسي[7].

26. الميرفندرسكي[8].

لقد اتفقت كلمة هؤلاء العلماء والمفكرين على أنّ الفصلَ الحقيقي للأشياء غيرُ قابلٍ للفهم، وأنّ الذي يتم البحث عنه هو الفصل المنطقي للأشياء. ومن هنا نجدهم في تعريف الفلسفة أو في موارد من أبحاثهم يلجأون إلى عبارة «**بقدر الطاقة البشرية**». فمن وجهة نظرهم تتوقف فلسفة معرفة حقائق الكائنات على ما للبشر من الطاقة والمقدرة.

---

[1]-أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي (874 ـ 950 م): فيلسوفٌ مسلمٌ اشتهر في الحكمة والطب. لُقّب بالمعلم الثاني. عاش في حلب في كنف سيف الدولة الحمداني، واختار حياة التقشف والزهد، حتى توفي في دمشق عن ثمانين عاماً. المعرّب

[2]-بهمنيار (القرن الخامس هـ): هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، فيلسوفٌ من تلاميذ ابن سينا. كان مجوسيّاً وأسلم. تتلمذ على يديه أبو العباس فضل بن محمد اللوكري، وشرف الزمان محمد الإيلاقي. توفي سنة 458 للهجرة، وقيل: سنة 502 للهجرة. المعرّب.

[3]-أبو بكر الرازي (864 ـ 923 م): عالمٌ وطبيبٌ مسلمٌ من علماء العصر الذهبي للعلوم. أعظم أطباء الإنسانية على الإطلاق. ألف كتاب (**الحاوي في الطب**) الذي ظل مرجعاً طبيّاً رئيساً في أوروبا على أمد أربعة قرونٍ. ومن أعظم كتبه (**تاريخ الطب**). وهو أول من ابتكر خيوط الجراحة، وصنع المراهم. وله مؤلفاتٌ في الصيدلة. المعرّب.

[4]-أبو العباس إيرانشهري أو الحكيم إيرانشهري (م: القرن التاسع للميلاد): فيلسوفٌ وعالمُ رياضياتٍ وفلكيٌّ إيرانيٌّ. ولد في نيسابور التي كانت تسمى في الوقت نفسه (إيرانشهر) فاكتسب لقبها. وقد ذكره أبو ريحان البيروني في مواضع من كتابه (**تحقيق ما للهند**)، وامتدح حياديته واستقلاله في النقل عن الآخرين. المعرّب.

[5]-صدر المتألهين الشيرازي (1572 ـ 1640 م): محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي. فيلسوفٌ مسلمٌ شيعيٌّ جمع بين الحكمة النظرية والعملية، كما جمع بين الفلسفة والعرفان في ما يسمى بالحكمة المتعالية. المعرّب.

[6]-الميرداماد (م: 1041 هـ): محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي. عالمٌ وفيلسوفٌ من بلاد فارس. يُعدُّ من أصحاب الحكمة المتميزين والعلماء الكبار في العهد الصفوي. يرجع نسبه إلى الإمام الحسين (عليه السلام)، وتوفي بالنجف الأشرف. المعرّب.

[7]-نصير الدين الطوسي (1201 ـ 1274 م): أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي. عالمٌ فلكيٌّ وأحيائيٌّ ورياضياتيٌّ وفيلسوفٌ وطبيبٌ وفيزيائيٌّ ومتكلمٌ وفقيهٌ شيعيٌّ. اعتبره ابن خلدون أحد أعظم علماء الفرس. المعرّب.

[8]-الميرفندرسكي أو الفندرسكي (م: 1050 هـ). السيد أبو القاسم بن الميرزا بيك بن صدر الدين الموسوي الحسيني الفندرسكي الأسترآبادي. فيلسوفٌ وأديبٌ إيرانيٌّ. عاصر السلطانين الصفويين الشاه عباس والشاه صفي الدين ونال الحظوة عندهما. توفي في إصفهان عن عمرٍ ناهز الثمانين عاماً.

27. الدكتور محمد عبد السلام[1]: طرح في نظريته وحدة القوى والطاقات، إلا أن هذه الطاقات الواحدة لم تبلغ حتى الآن مرحلة تعريفها من الناحية الفيزيائية.

28. يوهانز سكوتوس أريجينا[2]:

«إن جميع مظاهر الوجود من المواد والصورة، بمنزلة الصور على حقيقتها الأولى (الجنس)»[3].

29. المعلم إيسكهارت[4]:

«إنّ العالَمَ الذي نختاره ـ أي: عالم المخلوقات والماديات ـ نموذجٌ ونسخةٌ عن العقل الكلي»[5].

30. جلال الدين محمد المولوي[6] ـ العالَمُ صورةٌ للعقل الكلي، وإن هذا العقل فوق الجميع، وإنه كامنٌ، ولكن آثاره وأفعاله ظاهرة، ويستدل بها عليه[7].

31. جوردانو برونو[8] ـ لقد أضاف برونو على نظرية **ديموقريطس** بشأن الأجزاء غير القابلة للقسمة، ما يلي:

إن «**الأثيرَ**» عنصرٌ سيّالٌ يملأ جميع الفضاء،، وإن الأجزاء الصغيرة لهذه المادة السائلة هي (الأثير) والتي هي عبارةٌ عن أجزاءَ روحيةٍ غيرِ قابلةٍ للتقسيم، وإن هذه الأجزاء هي التي تؤدي إلى التفاعل والتأثير والتأثر المتبادل بين مختلف أشكال المادة والصورة[9].

[1]-محمد عبد السلام (1926 ـ 1996 م): عالمٌ فيزياء باكستانيٌّ. حائزٌ على جائزة نوبل في الفيزياء. قام بتطوير نظريته لتوحيد القوى النووية الضعيفة والكهرومغناطيسية. المعرّب.

[2]-يوهانز سكوتوس أريجينا (815 ـ 877): فيلسوفٌ أيرلنديٌّ. عاش في فرنسا. أبدع مذهب الصوفية على أساس التعاليم الأفلاطونية. عرض جوهر رؤيته في مؤلفه (**في الطبائع الإلهية**). يعود مذهب أريجينا في جوهره إلى وحدة الوجود. وقد دانته الكنيسة الكاثوليكية. المعرّب.

[3]-زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة.

[4]-المعلّم إيكهارت (1260 ـ 1328 م): فيلسوفٌ وعالمٌ لاهوتٍ، أثارت أفكاره وآراؤه حفيظة بعض الأورثوذوكسيين واتهموه بالهرطقة. المعرّب.

[5]-أس. أس فراست، **أصول تعاليم الفلاسفة الكبار**، ص 30. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[6]-محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي البكري (1207 ـ 1273 م): عرف باسم مولانا جلال الدين الرومي. شاعرٌ صوفيٌّ. صاحب ديوان المثنوي المعروف. المعرّب.

[7]-مضمون بيتين من الشعر نضمهما، وإليك نصّ هذين البيتين: (كل عالم صورت عقل كل... أوست باباي هر آنكه أهل دل است... عقل بنهان است وظاهر عاملي... صورت ما موج يا از روي نمي).

[8]-جوردانو برونو (1548 ـ 1600 م): فيلسوفٌ إيطاليٌّ ودارسٌ دينيٌّ. حكمت عليه الكنيسة الكاثوليكية بالهرطقة، ونفذ فيه حكم الإعدام حرقاً في ساحة كامبو دي فيوري. اكتسب بعد وفاته شهرةً كبيرةً، وأُعتبر من قبل عدد من الباحثين ـ ولا سيما في القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد ـ شهيداً للعلم. وتعبيراً من الكنيسة عن الندم أقامت له نصباً في ساحة (كامبو دي فيوري) نفسها. المعرّب.

[9]-زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ص 43.

«إن جميع العالم عبارةٌ عن كائنٍ حيٍّ، وروحٍ عامةٍ ثابتةٍ في جميع حقائق الكائنات، ولا يوجد أيُّ جزءٍ من العالم فاقدٍ للروح. لا شك في أن جميع هذه الكائنات الجزئية تتضمّن مصدراً للفاعلية التي تستند إليها مختلف أنواع الكائنات. كما تستند أشعة الشمس إلى ذات الشمس»[1].

32. غوتفريد لايبنيتز[2]**:**

«نعلم أنّ كلَّ واحدٍ من الناحية الآلية والميكانيكية والحقيقة الميتافيزيقية للكائنات، يُعدُّ صحيحاً في دائرته. وإن الميكانيكية في ظاهرها وسطوح الأثير في الباطن الخالص»[3].

توضيح هذا المعنى أنّ كلَّ جوهرٍ فردٍ (أثير) هو في حدّ ذاته يشكل عالماً متكاملاً، بمعنى أنّ ما هو موجودٌ في جميع الجواهر في العالم، له وجودٌ في كلِّ جوهرٍ، وأنّ كلَّ واحدٍ من هذه الجواهر هو مرآةٌ عاكسةٌ لكلية العالم، وكأن جميع العالم منعكسٌ فيها، غاية ما هنالك أنّ كلَّ جوهرٍ يحتوي على مقدارٍ من الحقيقة بالقوة، وعلى مقدارٍ منها بالفعل.

وأن ذلك المقدار من الحقيقة المنعكس فيه بالفعل هو إدراكه، وذلك المقدار لدى كلِّ فردٍ يختلف بالاختلافات غير المحسوسة التي تقدم أن أشرنا إليها وقلنا: إنها تربط بين خيوط الجوهر ... ويمكن القول: إنّ كلَّ فردٍ يعبّر عن منظارٍ ينظر إلى العالم من زاويته الخاصة، غاية ما هنالك أن هذه المناظير تختلف من حيث الضيق والسعة.

33. هربارت[4]**:**

«المعاني المتناقضة هي بنوعٍ خاصٍّ [ولا سيما في الفلسفة]: معاني المادة والزمان والحركة والجوهر والعرض والعلة. فالمادة والزمان يشتركان في كونهما (وحدةً متكثرةً) من حيث إنهما قابلان للقسمة، وهذا أصل

---

[1]-المصدر أعلاه، ص 44؛ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 34 ـ 36.

[2]-غوتفريد لايبنتز (1646 ـ 1716): فيلسوفٌ وعالمُ طبيعةٍ وعالمُ رياضياتٍ ودبلوماسيٌّ ومحامٍ ألمانيُّ الجنسية. يشغل موقعاً مرموقاً في تاريخ الرياضيات والفلسفة. المعرّب.

[3]-المصدر أعلاه، ص 124.

[4]-يوهان فريدريك هربارت (1776 ـ 1841): فيلسوفٌ ألمانيٌّ. مؤسس علم التربية كفرعٍ أكاديميٍّ. أثر كثيراً في نظرية التربية في نهاية القرن التاسع عشر للميلاد. المعرّب.

المتناقضات الواردة عند زينون وكانط. والحركة جمعٌ بين الوجود واللاوجود. والجوهر هو عبارةٌ عن شيءٍ واحدٍ بعينه هو في الوقت نفسه كثيرٌ بما يضاف إليه من أعراضٍ أو قوًى. والعلة إذا كانت خارجيةً كان معناها أن الشيء المتغيّر بها هو كما كان من قبل (ما دام هو هو) وليس كما كان من قبل (ما دام معتبراً قد تغيّر). وإذا كانت [العلة] داخليةً كالفعل الإرادي، كان معناها أن موجوداً واحداً بعينه فاعلٌ ومنفعلٌ في آنٍ واحدٍ.

ولأجل رفع التناقض يجب القول: إن ما يوجد في الخارج ليست الأشياء المحدودة البادية في الحسّ، وهي متكثرةٌ كما سبق القول، بل كيفياتٌ مقابلةٌ للكيفيات المدركة بالحواس، كلُّ منها بسيطٌ مطلقٌ في نوعه، وأن الأشياء البادية في الحس تأليفاتٌ من صنعنا، ومن ثم فهي ذاتيةٌ نسبيةٌ. ولا تناقض في كون الكيفيات جميعاً مطلقةً، من حيث إن الموجودات الجسمية هي التي تتنافى ويحد بعضها بعضاً، وموجوداتنا غيرُ ممتدةٍ مثلها مثل مونادات لايبنتز، مع هذا الفارق وهو أنها ليست مركبةً من أحوالٍ وإنما هي بسيطةٌ كل البساطة وليست متغيّرةً وإنما هي ثابتةٌ لا تتغيّر، وما التغيُّر إلا تغيُّر العلاقات المتبادلة بين الكيفيات، لا تغيّر الكيفيات أنفسها. وهكذا اعتقد هربارت أنه أنقد مبدأ عدم التناقض»[1].

34. فيخته[2]:

«حيث إنّ ما يراه الناس وجوداً ـ سواءٌ العوارض أم الذوات ـ لا حقيقة له بل هو مجرّد ظواهر» فهو (ظهورٌ) لا (وجودٌ)، وإنما الحقيقي هو الـ (أنا). (وهنا نحجم حتى عن استعمال ألفاظٍ من قبيل: النفس والروح؛ إذ ربما تمّ فهمها بشكلٍ خاطئٍ، وسوف نوضح الأمر لاحقاً). إذًا فحصول العلم بأن يعود الـ (أنا) إلى رشده أولاً أو يدرك ذاته أو يعلم بوجوده،

[1]-د. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 296، دار المعارف، ط 5، القاهرة.

[2]-يوهان غوتليب فيخته (1762 ـ 1814 م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ. أحد أبرز المؤسسين للحركة الفلسفية المعروفة بالمثالية الألمانية، وهي الحركة التي تطوّرت من كتابات إيمانويل كانط النظرية والأخلاقية. وقد مثل فيخته جسراً بين أفكار كانط وأفكار هيغل. وينظر إليه في الغالب بوصفه أبا القومية الألمانية. المعرّب.

وفي هـذا المقـام يسـتعمل فيختـه لفظـاً يمكـن لنـا أن نرصـد لـه معـادلاً باسـم (الوضـع). وفي هـذه الحالـة يمكـن القـول عـلى حـد تعبـير فيختـه: (الأنـا يعمـل عـلى وضـع ذاتـه) أو يجعلهـا أصـلاً ... إذًا فهـو يقـول: إنّ الـ (أنـا) يضـع نفسـه أولاً. والـ (أنـا) وإن كان في الأصـل غـيرَ محـدودٍ، ولكنـه حيـث يضـع نفسـه ويعطـي لنفسـه تشـخُّصاً ويقينـاً فإنـه يعمـل عـلى تحديـد نفسـه، وحيـث إن التشـيخيص والتعيـين يسـتلزم المحدوديـة، واللامحـدودُ غـيرُ متشـخِّصٍ ولا متعـيّنٍ، فـإن هـذه العمليـة التـي يحـدّ فيهـا الـ (أنـا) ذاتـه، فهـو (غـير أنـا)، بمعنـى تحقـق العـالم المحسـوس ومـا يُسـمّى عـالم خـارج الذهـن. وبعبـارةٍ أخـرى: إن وجـود (غـير أنـا) يعنـي الأشـياء والأعيـان وجميـع عـالم الظاهـر إنمـا يعمـل بواسـطة الحـدّ الـذي يجعـل مـن الـ (أنـا) مقابـلاً، ويصطـدم بــ (غـير أنـا). وبعبـارةٍ أخـرى: يجعـل مـن الأمـر غـير المنقسـم أمـراً منقسـماً ... وعليـه يتضـح مـن خـلال هـذا البيـان أن (غـير أنـا) مخلـوق الـ (أنـا). وإنّ الـ (أنـا) شـخصٌ، و(غـير الأنـا) شيءٌ. وإنّ الـ (أنـا) عـالمٌ، و(غـير الأنـا) معلـومٌ وغـيرُ عالـمٍ. وبهـذا أصبـح مـن الواضـح أنّ العالِـم والمعلـوم شيءٌ واحـدٌ وليـس وراء الأنـا شيءٌ آخـر. نعلـم أنّ الـ (أنـا) لم يتـمّ تعريفـه في فلسـفة فيختـه بشـكلٍ كامـلٍ، وكل مـا اتضـح لنـا منـه هـو أنّ حقيقـة الأشـياء تفـوق الطبيعـة»[1].

35. **شيلينغ**[2] ـ إن الاختلاف الجوهري بين فلسفة **شيلينغ** وبين فلسفة **فيختة** يكمن في أن فيخته كان يعتبر العالم الخاص والخارج عن الذات غيرَ حقيقيٍّ، ويرى الحقيقة منحصرةً بداخل الذات، وأما شيلينغ فإنه كان يقول بحقيقة العالم، بيد أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن العالم والـ (**أنا**) أو خارج الذات وداخل الذات أي الروح من جنسٍ واحدٍ ومنشأٍ واحدٍ، ولا شيءَ منهما هو حقيقةٌ مطلقةٌ أو خالقين ومخلوقين لبعضهما، وإنّ ذات القوى الموجودة في الروح أو النفس موجودةٌ في الطبيعة أيضاً. ويسير كلٌّ منهما بالتوازي مع الآخر وعلى قاعدةٍ واحدةٍ، ومن هنا نستطيع الوصول إلى إدراك وجود

---

[1]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، ج 2، ص 11 ـ 12.

[2]-فريدريك شيلينغ (1775 ـ 1854 م): أحد أكبر الذي صاغوا النظرة الديالكتيكية لتطوير المجتمع. جعل من فلسفة الطبيعة أحد اهتماماته قبل أن ينتقل إلى فلسفة الروح. تراجع عن الكثير من آرائه السابقة، وأبطل مشروعه القاضي بدراسة الدين دراسة تاريخية، وصار يدعو إلى فلسفة الأسطورة بكثير من الثقة، ولكنه لم يجد مريدين له في هذا الشان. المعرّب.

الطبيعة، وندرك أيضاً كيف تنمو الروح في العالم، وفي الحقيقة فإنّ عالم الطبيعة يسير على المسار ذاته الذي تسلكه الروح من أجل النمو والتسامي. إذًا لا بد أن تكون في الطبيعة قوًى أخرى غير القوى الظاهرية المحسوسة. وبعبارةٍ أخرى: إن فيخته كان يرى في النفس أمراً لا محدوداً تقع في قباله قوةٌ محدِّدةٌ، وبذلك يتبلور داخل الذات وخارج الذات. ويجب أن يكون هذا التقابل موجوداً في مجمل الطبيعة، غاية ما هنالك أنّ تلك القوى المتقابلة في الطبيعة أضعف، ويغدو معنى هذا الكلام أنّ المادة الروحية ساكنةٌ وهاجعةٌ، وأنّ الروح مادةٌ واسعةٌ تم تفعيلها[1].

36. جورج فيلهلم فريدريتش هيغل[2]:

«الموجود على نحوين:

1. موجود في الحس، وهو جزئيٌّ ومحدَّدٌ.

2. موجود في العقل، وهو كليٌّ.

لقد ثبت أن الموجود المحسوس ليس له حقيقةٌ، وأن الذي له حقيقةٌ هو وجود المعقول، ولا ينبغي غض الطرف عن هذين النوعين من الوجود في فلسفة هيغل، ولا بد من الالتفات إلى أنه عند قولهم: إنّ الشيء أو الشخص الذي هو جزئيٌّ لا حقيقة له، وإنّ الحقيقة تكمن في المعقول والكلّيّ. ليس المراد أن الجزئي ليس له من وجودٌ خارجيٌّ، وأن للكلي وجوداً خارجيّاً، إنما المراد هو أن الوجود الخارجي يعني المحسوس والمقيد بالزمان والمكان (إذ لو لم يكن مقيداً بالزمان والمكان لا يمكن أن يُعلم بالحس والإدراك). إنّ وجوده ليس أصيلاً ومستقلّاً وبالذات، بل هو بالعرَض وتابعٌ لوجود العقل وفرعٌ عنه، وإنّ الوجود المستقل والأصيل وبالذات هو المعقول. وقد اتضح هذا الحكم من خلال كلمات الحكماء الذين أسسوا الفلسفة النقدية، وعلمنا أن وجود كلِّ موجودٍ رهنٌ بتصوره

[1]-زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة وتاريخ الفلسفة الحديثة.

[2]-جورج فيلهلم فريدريتش هيغل (1770 ـ 1831): فيلسوفٌ ألمانيٌّ يعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان؛ إذ يعتبر مؤسس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد. طوّر المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتم من خلال الطريحة والنقيضة ثم التوليف بينهما. وكان لفلسفة هيغل أثرٌ عميقٌ في معظم الفلسفات المعاصرة. المعرّب.

وعلمنا به حيث تكون له صورةٌ في أذهاننا. بمعنى أن وجود جميع الموجودات فرعيٌّ ونسبيٌّ وإضافيٌّ، باستثناء المعقولات والتصورات التي لا يكون وجودها رهنًا بأمرٍ آخرَ، وإذا كانت لها من نسبةٍ فتعود إليها، وبذلك تكون إذًا أصيلةً ومستقلةً وبالذات ...» .

ومن بين كلمات هيغل المعروفة قوله:

«إنّ الواقع والمتحقق معقولٌ، والمعقول متحقِّقٌ؛ إذ من الواضح أن الواقع لا يمكن أن يكون مخالفاً للعقل، وما يحكم به العقل لا يمكن ألّا يكون واقعاً»[1].

إن الذي يرتبط بموضع بحثنا من نظرية هيغل هو أنه حيث تكون الموجودات العينية فرعًا وتابعةً إلى العقل، وبكلمة أشملَ: فرعًا للـ (**أنا**)، لا يمكن التعرّف عليها دون معرفة العقل، وإن هيغل على الرغم من بيانه الكثير من المسائل في منظومته الفلسفية التي إن صحّت فرضياتها من شأنها أن تقدم رؤيةً اعتقاديةً عميقةً ومنظمةً، بيد أن هذه المنظومة الفلسفية تشهد ـ للأسف الشديد ـ الكثير من المصادرات على المطلوب، والأصول الوضعية المبالغ بها، الأمر الذي يحول دون عرض مثل هذه المنظومة الاعتقادية.

37. **فيليستي دو لامنة**[2] ـ إن دليل الملحد على إنكار المبدأ الحقيقي ينشأ من عجزه وقصوره وعدم انسجام هذا الإله مع الشرور الطبيعية، ولكنّ هذا المادي ـ على الرغم من ذلك ـ آمن بأمورٍ ماديةٍ لم يتوصل إلى فهمها أبداً، من قبيل: الجاذبية، وانتقال الحركة، والمادة والفكر. يا له من أحمق! لو أمكن للشخص المادّي أن يعرّف لي حبةَ رملٍ، فسوف أفهمه من هو الله[3].

«إن حقيقة الظهور التدريجي لذات الحق في الزمان والمكان تتجه نحو الكمال، ولكنها لا تصل إلى الكمال أبداً. لأنها إذا كانت كاملةً لن تكون مخلوقةً. إن مراحل التكامل تبدأ من الموجودات الفاقدة للحياة، وتصل

---

[1]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، ج 3، ص 64.

[2]-لم نعثر على ترجمة له. المعرّب.

[3]-المصدر أعلاه، ج 3، ص 64.

إلى الكائنـات الحيـة، وفي المراحـل المتدنيـة حيـث تغلـب المـادة يكـون العـالم هـو عـالم الاضطـرار، وكلـما ارتفعـت وارتقـت إلى الأعـلى يكـون العـالم هـو عـالم الأخيـار»[1].

38. جون ماري غويو[2]**:**

«إن هذا العالم الشاب يرى أنّ أصْل وحقيقة جميع الكائنات أنّها حيةٌ»[3].

إنّ خلاصة نظرية **غويو** تقول: إن الأصل والحقيقة في العالم هي الحياة، والحياة منتشرةٌ في كافة أنحاء العالم، بمعنى أنّها روحٌ لم تَنَمْ بعد، أو أنها روحٌ ذابلةٌ وذاويةٌ.

ولكن علينا أن نرى ما هي حقيقة الحياة؟ يذهب غويو إلى الاعتقاد بأن حقيقة الحياة هي عبارةٌ عن قوةٍ تَصْبُو إلى التوسع والاقتدار والعدوان، بيد أنّ توسعها يكون من ذاتها ومن طريق التوالد، لا أنها تحصل عليه من آخر وتضيفه إلى ذاتها، وأنّ اقتدارها وعدوانها لا بنحو إذلال الآخرين، بل من خلال الإيجاد والإفاضة. إن طبيعة الحياة تقوم على الاتجاه نحو الزيادة والانبساط. وزيادتها تكمن في إيصال ما لديها من طاقةٍ لتبلغ بها مرحلة الفعلية والظهور. وانبساطها يكمن في خروج قواها ـ الأعم من الأفكار والمعلومات أو الأحاسيس أو الإرادات ـ من ذاتها ووصولها إلى الغير.

[بالنظر إلى علوّ شأن الفلسفة الأخلاقية لغويو بشأن الحياة، نذكر في ما يلي بعض كلماته في هذا الشأن أيضاً]:

«إن الحيـاة الكاملـة هـي التـي تنفـع الكثـير مـن النـاس. إن الأنانيـة المطلقـة لا تنسـجم مـع الحيـاة، وإنمـا هـي مجـرّدٌ إرادةٍ للـذات وتحديـدٌ لهـذه الـذات وتقليـلٌ مـن شـأنها. وإذا لم يكـن الوجـود والفيـض، يكـون هنـاك مـوتٌ، لأن الحيـاة لا تبقـى إلا بـشرط انتشـارها وبسـطها. ومـن هنـا فـإن ذروة الأنانيـة تكمـن في عـدم إرادة للآخريـن، ولا يمكـن للأخـلاق أن تكـون فرديـةً، بـل لا

[1]-المصدر أعلاه.

[2]-جان-ماري غويو (1888 ـ 1954): فيلسوفٌ وعالمُ اجتماعٍ فرنسيٌّ. اهتمت فلسفته بالبحث في أسس القيم الأخلاقية والجمالية. يعتبر غويو أن الحياة قوّةٌ توسعيةٌ أكثر منها ميلاً إلى حفظ البقاء، وأن الوجود الأوفر ثراءً والأعظم جاذبية هو الذي يدفع الكائن إلى الخروج من نطاق ذاته والاتجاه نحو الآخرين حيث يكتشف فرصاً أكثر بما لا نهاية لتصريف طاقته وتنمية حيويته بواسطة الإخلاص والحبّ. من أعماله: (أخلاق أبيقور)، و (التربية والوراثة). المعرّب.

[3]-المصدر أعلاه، ص 143.

بـد لهـا أن تكـون اجتماعيـةً بالـضرورة. فـإذا لم يعـش الفـرد ضمـن الجماعـة لـن يكـون هنـاك أيُّ معنًـى لحياتـه. إذا لم يكـن للوجـود زيـادةٌ وفيـضٌ كيـف يمكـن أن تُسـمَّى حيـاةً، وإذا لم يكـن هنـاك غـيرُ كيـف يمكـن للفيـض أن يكـون؟ وعـلى هـذا الأسـاس فـإن حـسّ الأخـلاق الـذي يعنـي حـب الآخـر لا يقـوم عـلى التكليـف والتكلـف، لأنـه مـن لـوازم الحيـاة وحقيقتهـا، ومـن هنـا ليـس هنـاك مكافـأةٌ عليهـا؛ لأن البِـشرَ وحُسـن الخلـق موافـقٌ للطبيعـة وسـوءَ الخلـق مخالـفٌ لهـا. وفي المنظومـة الاجتماعيـة حيـث يعاقـب المتخلـف عـن حسـن الأخـلاق، يجـب ألّا تكـون العقوبـة بدافـع الانتقـام والتشـفي، وإنمـا لمجـرد المحافظـة عـلى المجتمـع والدفـاع عنـه. إن الرأفـة والشـفقة ليسـت مـن طبيعـة العبيـد والمخصيـين ـ كـما كان يحلـو لنيتشـه قولـه ـ بـل يقـول غويـو: «إن يـدي اليمنـى في يـد أقـراني، ويـدي الأخـرى أمدهـا لمسـاعدة البائسـين، بـل لا أبـالي لـو قدمـت كلتـا يـديّ إلى مسـاعدة المسـاكين».

39. هرمان ليتسه[1] ـ لقد أخذ ليتسه على الفلاسفة الرومنطيقيين عدم اهتمامهم بمنظومة الطبيعة، وعلى الفلاسفة الماديين اقتصارهم على الصور الظاهرية وقشور الوجود فقط، وذهب إلى اختيار القول بضرورة أخذ كلا هذين الوجهين من الوجود بنظر الاعتبار. لا شك في أنّ للعالَم حقيقةً معنويةً ومعقولةً يعود إليها كلُّ شيءٍ، ويجب البحث عن تلك الحقيقة، ولكن يمكن العثور على ذلك الباطن في الأمور الظاهرية، ويمكن العثور على الروح في الجسم. ويمكن تلخيص رؤية ليتسه بالنسبة إلى عالم الأمور الطبيعية بالعبارة الآتية: إننا نجد الأشياءَ في العالم متكثرةً، ولكننا في الوقت نفسه نرى تأثيراً وتأثُّراً متبادلاً بين هذه الأشياء، ومن هنا ندرك أن هذه الأشياء ليست مستقلةً أو منفصلةً عن بعضها، إذ لا معنى لتأثير الفرد المستقل على الآخر. وعليه فإن الأشياء ليست مستقلةً ولا منفصلةً عن بعضها، وإن هناك ارتباطاً معنوياً بينها. وبعبارةٍ أخرى: إن ما نراه يمثل حالاتٍ مختلفةً لوجودٍ واحدٍ هو الأصل المحيط بجميع الأشياء، وهو مبدأ الكل. لقد عمد ليتسه إلى مزج عقيدة علماء الطبيعة في باب أصل الكائنات الذي هو جزءٌ لا يتجزّأ، بما ذهب إليه لايبنيتز في باب الجوهر الفرد، وعمل على التوفيق

[1]-لم نعثر على ترجمته. المعرّب.

بينهما؛ فقال بوجود أجزاء لا تتجزّأ، وأنها مركز القوة، وأنها ليست ذاتَ أبعادٍ؛ وذلك لأن البُعد مثل سائر الكيفيات المحسوسة هو نتيجة فعل وانفعال الأجزاء غير القابلة للتجزئة وتأثيرها في بعضها. وبعبارة أخرى: إن الأجزاء التي لا تتجزّأ لا جسمية لها، وهي محلٌّ وظرفٌ لنشاط وسلوك الوجود الحقيقي الأصيل واللامتناهي.

يحتمل ألّا يكون مرادُ ليتسه من معنوية ومعقولية حقيقة العالم، المعنى والمعقول الذي سنجده في المنظومة الفلسفية لهيغل، بل إنّ العبارة المنقولة عنه يُفهم منها أن مراده غائية ذلك المعنى والمعقول الذي هو خارجٌ عن حقيقة العالم.

40. ألفرد فوويه[1]:

«لقد كان ألفرد فوويه من الحكماء والفلاسفة الروحيين، بمعنى أنه كان يعتبر الأمر المعقول [أو المتصوّر أو المعنى] حقيقةً، ولم تكن أفكاره تحمل جديداً في هذا الشأن ... إن ألفرد فوويه بالإضافة إلى اعتقاده بأنّ جميع حقائق العالم معقولةٌ وناشئةٌ من المعقول، يرى أنّ العلمَ والإرادةَ ـ اللتين عمد أكثر الحكماء والفلاسفة إلى القول بأنهما قوتان وصاروا إلى الفصل والتفكيك فيما بينهما ـ في نفس الإنسان قوةٌ واحدةٌ»[2].

41. هرمان فون هلمهولتز[3] ـ عمد في كتابٍ له تحت عنوان (**في بقاء الطاقة**) إلى دراسة مفهوم الـ**ترموديناميك** بشكلٍ عامٍّ. وكان يقول في هذا الشأن:

حيث لا يمكن للعمل والحرارة والكهرباء أن تتحول إلى بعضها، يتضح إذًا أنها صورٌ مختلفةٌ ومعيَّنةٌ. إن الشيء المعيّن لا يتغيّر، ومع ذلك نراه تارةً على شكل حرارةٍ، وحيناً على شكل نورٍ، وتارةً أخرى على شكل عملٍ ونشاطٍ ميكانيكيٍّ، وطاقةٍ كيميائيةٍ، وإلكترونيةٍ، وهذا الشيء عبارةٌ عن «الطاقة». إن مجموعَ الطبيعة عبارةٌ عن مقدارٍ كبيرٍ ولا يتغيّر من الطاقة التي تتجلى لنا على صورٍ مختلفةٍ، في حين أنها من الناحية الكمية واحدةٌ على الدوام»[4].

---

[1]-لم نعثر على ترجمته.

[2]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، ج 3، ص 141.

[3] -هرمان فون هلمهولتز (1821 ـ 1894 م): طبيب وعالم فيزيائي ورياضي ألماني. قام بإنجازات هامة في مجالي الطب والفيزياء وعلى وجه الخصوص في الكهرباء المغناطيسية. تنسب إليه تسمية طاقة هلمهولتز. المعرّب.

[4]-بيير روسو، **تاريخ العلوم**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن صفاري، ص 612.

لا بد لنا من اعتبار الطاقة التي تمّ تعريفها في هذه العبارة بأنها: «**المادة الأصلية للأمور المذكورة أعلاه**»، إنما هي كذلك من وجهة نظر الفيزياء النظرية البحتة، وإلا فإن هلمهولتز ـ بناءً على قول ماكس بلانك عنه بشأن الحقيقة الأصلية لعالم الطبيعة ـ يعتقد بالحقائق ما فوق الطبيعية. قال ماكس بلانك ما يلي: «إن مقاييس عالم الفيزياء لا تقدم له شيئاً حول العالم الحقيقي أبداً. إن المقادير لا تمثل بالنسبة له سوى خطاباتٍ لا تبعث الاطمئنان واليقين في نفسه، أو على حد تعبير **هلمهولتز**:

«هي ليست سوى علاماتٍ وإشاراتٍ يتم إرسالها له من قِبل العالم الحقيقي. ثم يعمل هو بدوره على قراءة ما يمكنه قراءته من لغتها من خلال الوثيقة التي تتحدث فيها عن بقايا حضارةٍ مجهولةٍ، ويسعى إلى الاستنتاج منها. إذا أراد عالم اللسانيات أن يصل إلى نتيجةٍ، وجب عليه أن يتعامل معها بوصفها أصلاً، وأن الوثيقة التي يدرسها تشتمل على معنًى. وهكذا يتعيّن على عالم الفيزياء أن يعتبر هذا الفكرة بوصفها مبدأً للقول بأن العالم الحقيقي يتبع قوانينَ لا يمكن لنا أن نفهمها»[1].

42. هربرت سبنسر[2]:

«خذ العلوم بنظر الاعتبار، ربما عثرت فيها على ضالتك، وحصلت منها على إجابةٍ عن جميع أسئلتك العقلية. اسأل العلوم: ما هي حقيقة هذه المادة المحسوسة التي ملأت الأجواء؟ سيقول العلم في الجواب: لو عملت على تجزئتها ستصل إلى أجزاءَ صغيرةٍ. ثم اسأل العلم مرّةً ثانيةً: هل تنقسم هذه الأجزاء إلى ما لا نهاية، أم تنتهي إلى أجزاء لا تقبل القسمة؟ إنّ كلا طرفَيْ هذه المسألة ينطوي على محذورٍ وإنّ العقل سيقف تجاهه موقف الحيرة. وبعد هذا السؤال يمكن لك أن تسأل العقل مرّةً أخرى: ما هي القوّة؟ لا أرى العلم سيعطيك جواباً مقنعاً ...[3].

---

[1]-ماكس بلانك، **تصوير جهان در فيزيك جديد** (صورة العالم في الفيزياء الحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى صابر، ص 138.

[2]-هربرت سبنسر (1820 ـ 1903 م): فيلسوفٌ بريطانيٌّ. مؤلف كتاب (**الرجل ضد الدولة**) الذي قدم فيه رؤيةً فلسفيةً متطرّفةً في ليبراليتها. وعلى الرغم من اشتهار نسبة العبارة القائلة (البقاء للأصلح) على لسان تشارلز دارون، إلا أن أول من استعمل هذا المصطلح هو (هربرت سبنسر). وقد ساهم في ترسيخ مفهوم الارتقاء، وأعطاه بعداً اجتماعياً. وهكذا يعدّ سبنسر واحداً من مؤسسي علم الاجتماع الحديث حتى عدّه البعض الأب الثاني لعلم الاجتماع بعد الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت. من أهم مؤلفاته: (**أسس علم الحياة**)، و (**أسس علم الاجتماع**)، و (**أسس الأخلاق**). المعرّب.

[3]-زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ص 477 ـ 478.

إذًا لا بد أن يُعلم أنّ هناك أمرًا غيرَ قابلٍ للفهم، وأنّ أصحاب العلم كلما ازدادت معرفتهم بالأمور القابلة للفهم أكثر، اقتربوا مِن ذلك الأمر غير القابل للفهم أكثر؛ لأن الأمور القابلة للفهم هي من عوارض ذلك الأمر غير القابل للفهم ...»[1].

43. بليز باسكال[2]:

«الإنسان سرٌّ أو لغزٌ، إنه مزيجٌ غريبٌ من حقارةٍ وعظمةٍ، فمن الناحية الواحدة ما هو إلا قصبةٌ وأضعفُ موجودٍ في الطبيعة، حالما يحاول الإحاطة بالطبيعة يضل في لا متناهيين: اللامتناهي في الكبر، واللامتناهي في الصغر، وهو نفسه لا متناهٍ في الصغر بجانب الفضاء اللامتناهي وسكوته المروع، ويخرج من هذه المحاولة بأنْ لا نسبة بينه وبين الطبيعة، وبأنّ العلم ممتنعٌ لامتناع الوقوف على جميع العلل والمعلولات كما يريد العقل الذي يطلب معرفة الأجزاء وانتظامها في الكل معرفة البداية والنهاية، فلا يفوز إلا بشيءٍ من الوسط، فإذا تحوّل عن الطبيعة ليتجه إلى نفسه وجدها ألعوبةً بين أيدي قوًى خدّاعةٍ»[3].

44. إيمانويل كانط[4]:

«أنا لست سفسطائيّاً ولست من القائلين بأصالة التصور، ولا أنفي الموجودات، ولا أنكر الله، ولا أعتبر العلم والفلسفة أموراً فاقدةً للمعنى. إنما أنا أنتقد العقل البشري، وأقيّم مقاديره وأعيّن حدوده، ليتضح ما هي الأمور التي يمكن لهذا العقل الوصول إليها، وما لا يمكنه الوصول إليه، وأقول: إن فهم وإدراك عقلنا للموجودات إنما يتعلق بالظواهر والعوارض فقط، ولا يمكنه إلا معرفة الأمور الطبيعية، بمعنى ما يمكن أن

[1]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، ج 3، ص 105 ـ 106.

[2]-بليز باسكال (1623 ـ 1662 م): فيزيائيٌّ ورياضيٌّ وفيلسوفٌ فرنسيٌّ. اشتهر بتجاربه على السوائل في مجال الفيزياء، وبأعماله الخاصة بنظرية الاحتمالات في الرياضيات. اخترع الآلة الحاسبة. إليه يعود المبدأ المعروف بـ (قانون باسكال) الذي أثبت فيه أن للهواء وزناً وأن ضغطه يمكن أن ينتج فراغاً. المعرّب.

[3]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 99، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.

[4]-إيمانوئيل كانط (1724 ـ 1804 م): فيلسوف ألماني. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفد هيوم. من أشهر أعماله: (**نقد العقل المجرد**)، و (**نقد العقل العملي**). المعرّب.

يخضـع للتجربـة، وإذا أخـذت منـا المبـاني، لـن يكـون هنـاك بأيدينـا موضـوعٌ للتعقـل»[1].

45. جون لوك[2]:

«هـل المـادة تسـتطيع أن تفكـر أو لا تسـتطيع؟ لا سـبيل إلى حـل ذلـك؛ لأننـا نجهـل جوهـر المـادة كـما نجهـل جوهـر النفـس، فليـس بوسـعنا أن نتأكـد إن كانـت قـوة التفكـير تلائـم طبيعـة المـادة أو لا تلائمهـا، وقـد يكـون اللـه كـوّن جسـماً مـا بحيـث يقـدر أن يفكـر ونحـن لا نـدري»[3].

46. مين دي بيران[4]:

«إن البحـث في جوهـر النفـس ـ كـما كان يسـعى الحكـماء السـابقون إلى ذلـك ـ يُعَـدُّ مـن العبـث؛ إذ لا يمكـن فهـم الجوهـر»[5].

47. أوغست كونت[6]:

«... المدرسـة الثانيـة تثبـت حقيقـةً للأشـياء في مـا وراء الطبيعـة، بيـد أن معرفة هـذه الحقيقـة ضربٌ مـن المحـال. ومـن طلائـع هـذه المدرسـة: إيمانويـل كانط، وكونـت، وهربرت سـبنر»[7].

48. برنارد بولزانو[8]:

«إن علــماء الرياضيــات والمنطــق الصــوري (الأرســطي) يخالفــون المذهــب الذرائعــي[9]. تذهـب الطائفـة الأولى إلى الاعتقـاد بوجـود الحـق المطلـق بـين

[1]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، ج 2، ص 247.

[2]-جون لوك (1632 ـ 1704 م): فيلسوفٌ وطبيبٌ تجريبيٌّ ومفكرٌ سياسيٌّ إنجليزيٌّ. تولى العديد من المناصب الحكومية. المعرّب.

[3]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 152.

[4]-مين دي بيران (1766 ـ 1828 م): من الشباب الذين تأثروا بـ (كابانيس) و (دستو دي تراسي) وأخذ بأقوالهما ومبادئهما. كان ذا مزاجٍ قلقٍ يميل إلى الاستبطان، فاز كتابه في مسابقة حول موضوع (تأثير العادة على قوة التفكير). المعرّب.

[5]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، ج 3، ص 105.

[6]-أوغست كونت (1798 ـ 1857): عالمُ اجتماعٍ وفيلسوفٌ اجتماعيٌّ فرنسيٌّ. يعدّ الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية. المعرّب.

[7]-توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ص 146 ـ 147.

[8]-برنارد بولزانو (1782 ـ 1848 م): عالمُ رياضياتٍ ومنطقيٌّ وفيلسوفٌ ولاهوتيٌّ تشيكيٌّ ـ ألمانيٌّ. مناهضٌ للحلول العسكرية. المعرّب.

[9]-Prugmutism

الحقائق والظواهر، وأنه يمكن إثباته باستقلاليةٍ تامةٍ ومن دون اللجوء إلى التجارب والمختبرات. وإن هذا المطلق بما له من الموضوعية لا يحدّه زمانٌ ولا مكانٌ ولا صفاتٌ. إذًا فهذا الثابت حقٌّ مطلقٌ ثابتٌ بكامل عينيته وغيرُ مفتقرٍ إلى العقل الذي يدركه الوجود. ومن الذين قالوا بهذا المقال برنارد بولزانو حيث صرّح قائلاً: إن الحق بالذات سيبقى أزليّاً بهذا الثبوت والاستقلال»[1].

49. فولتير[2]:

«حيث لا نستطيع الحصول على أيّ معرفةٍ إلا من طريق التجربة، من المحال أن نعلم ما هي المادة؟ نحن نرى خصائص هذا الجوهر ونلمسها، بيد أن هذا الجوهر والكامن يخبرنا أن هذا الشيء مستورٌ وخفيٌّ وسيبقى مجهولاً إلى الأبد، ومهما اكتشفنا من ظواهره سيبقى ذلك الشيء مجهولاً»[3].

50. جورج سانتاينا[4]:

«أنا متمحّض في الفلسفة المادية، ولكني لا أدّعي أني قد توصلت إلى فهم المعنى الحقيقي للمادة، وعلى العلماء أن يفهموني المادة حقيقة، وعندما أقول (المادة)، كما لو أني أنطق بأسماء زملائي وأصدقائي من أمثال (سيمس جونز) دون أن أعرف حقائقهم، وأنما أكتفي بمعرفة ما هم عليه بحسب الظاهر»[5].

51. جوزيف دي مستر[6] ـ خالف الفلاسفة الجدد في تفسير وتعليل الأشياء بالمادة،

[1]-توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ص 186.

[2]-فرانسوا ماري آروويه فولتير (1694 ـ 1778 م): كاتبٌ وفيلسوفٌ فرنسيٌّ عاش في عصر التنوير. عُرف بنقده الساخر، وذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الطريفة ودفاعه عن الحريات المدنية الخاصة، من حرية العقيدة والمساواة وكرامة الإنسان. كان كاتباً غزيراً، حيث كتب المسرحيات والشعر والروايات والمقالات. من أشهر أعمال: (رسائل فلسفية). المعرّب.

[3]-أندريه كارسون، فولتير، **فلاسفه بزرك**. مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية.

[4]-جورج سانتاينا (1863 ـ 1952 م): خورخي أوغستين نيكولاس سانتاينا المعروف باسم جورج سانتاينا فيلسوفٌ وكاتبٌ وشاعرٌ روائيٌّ إسبانيٌّ. نشأ وتلقى تعليمه في الولايات المتحدة وعرّف نفسه بأنه أمريكيٌّ مع أنه كان يملك جوازَ سفر إسبانياً صالحاً، وكان مواطناً إسبانياً طوال حياته. في سن الثامنة والأربعين غادر منصبه في هارفارد وعاد إلى أوروبا بشكلٍ دائمٍ. المعرّب.

[5]-زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ص 510.

[6]-جوزيف ماري كومت دي مستر (1753 ـ 1821 م): فيلسوفٌ وكاتبٌ ومحام ودبلوماسيٌّ يتحدث بالفرنسية. دافع عن التراتبيّة الاجتماعية والدولة الملكية في الفترة التي تلت الثورة الفرنسية. يعد شخصية بارزة في مناهضة التنوير. المعرّب.

وقال في ذلك:

«إن المادة لا يمكن أن تكون علةً.. ولا أحد يصيب في الحكم على جميع الأشياء، وإنّ كلَّ مرتبةٍ من الوجود قاصرةٌ عن إدراك التي فوقها. فلعل فوقنا مرتبةً لا ندرك منها شيئاً»[1].

52. أنطوان كورنو[2]:

«من الطبيعي أن نعرف الأشياء من جهة اتصالها وارتباطها بنا، لا من جهة حقيقتها المطلقة»[3].

53. أوليفر ليدج:

«بيد أننا في الحقيقة لا نُجري جميع القوانين على هذه المواد، وإنما نحن نسير في الطريق الذي يرشدنا إلى هذه المعرفة. هناك لعلماء الطبيعة في هذا الشأن آراءَ وفرضياتٍ مختلفةً تُعَدُّ بالمئات، وحيث إن الموضوع مبهمٌ وغيرُ قابلٍ للحل، فهو يفوق المعارف البشرية»[4].

54. نيقولا مالبرانش[5]:

«لا معرفة لإنسانٍ بالأجسام المادية، ولكنه يدرك الصور (المُثُل) الفكرية لها والموجودة في المبدأ الأول»[6].

55. شوبنهاور[7]:

«كيف للمادي أن يعرّف العقل بالمادة، في حين أننا إنما ندرك المادة

[1]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 325.

[2]-أنطوان أوغسطين كورنو (1801 ـ 1877 م): رياضيٌّ ومهندسٌ وفلكيٌّ فرنسيٌّ. ترأس جامعة غرونوبيل. تأثر بأفكاره كل من (ستانلي جونز) و(فالراس) و(مارشال). المعرّب.

[3]-المصدر أعلاه، ص 256 ـ 257.

[4]-صبحي، **فلسفه تكوين، عقائد أوليور لدج**. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[5]-نيقولا مالبرانش (ما بين 1638 ـ 1715 م): كاهنٌ فرنسيٌّ. يعدّ واحداً من الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر للميلاد. عُرف مالبرانش بمذهبه الخاص في تصوره عن الإله، كما عُرف بتبنيه المذهب الظرفي. من أعماله: (**البحث عن الحقيقة**)، و(**تأملاتٌ قصيرةٌ في التواضع والتوبة**)، و(**حديثُ فيلسوفٍ مسيحيٍّ وفيلسوفٍ صينيٍّ في وجود الله**). المعرّب.

[6]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 126.

[7]-آرثور شوبنهاور (1788 ـ 1860 م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ ملحدٌ، معروفٌ بفلسفته التشاؤمية، فما يراه في الحياة ما هو إلا شرٌّ مطلقٌ. تأثر بـ (إيمانويل كانط) و(أفلاطون)، وأثر في (فريدريك نيتشه). المعرّب.

بواسطة العقل؟! ... من المحال أن نصل إلى معرفة الحقيقة، ما دمنا نبدأ البحث والتنقيب بواسطة المادة، وإن هذا المحسوس مخلوق أنفسنا بلا واسطةٍ»[1].

56. جان فيلو:

«لكي نتمكن من تعريف الزمان، يتعين أن يبلغ علم الفيزياء كماله وغاية منتهاه. ولحسن الحظ فإن هذا العالم يتعاطى على الدوام مع المقادير دون المفاهيم القطعية. يكتفي علم الفيزياء بتحديد سلسلة من التقريبات المتوالية، شريطة أن تكون هذه التقريبات وثيقة الصلة ببعضها»[2].

57. باروخ سبينوزا[3]:

نحن نعلم ماهية الجوهر بصفاته، والصفة هي ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكوّن لماهيته. والجوهر اللامتناهي حاصل على ما لا يتناهى من الصفات، كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية لا متناهية في جنسها، غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنين، هما: الفكر والامتداد»[4] [والامتداد هو الصفة العامة للمادة الفلسفية من وجهة نظر ديكارت].

58. وليم هاملتون[5]:

من أتباع كانط. يرى العقل البشري عاجزاً عن فهم الأمر المطلق، وإنما يستطيع إدراك الأمور النسبية فقط، ولا يمكن لقوة العقل البشري أن تدرك شيئاً، إلا إذا غدا مشروطاً ومعيناً ومحدوداً، وفي الحقيقة فإن إدراك

[1]-زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ص 402.

[2]-جوان. ت، فيلو، **حافظه ـ زمان**. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[3]-باروخ سبينوزا (1632 ـ 1677 م): فيلسوفٌ هولنديٌّ. يعدّ من أهم فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد. امتاز سبينوزا باستقامة أخلاقه، وقد خط لنفسه نهجاً فلسفياً يعتبر أن الخير الأسمى يكون في فرح المعرفة، أي في اتحاد الروح بالطبيعة الكاملة. من أعماله القليلة: (**مبادئ الفلسفة الديكارتية**)، و (**الأخلاق**). المعرّب.

[4]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 107؛ عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص 125؛ زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ص 15؛ **فلاسفه بزرك**، اندره كرسون، اسبينوزا.

[5]-وليم روان هاملتون (1805 ـ 1865 م): فيزيائيٌّ وعالمُ رياضياتٍ وفلكيٌّ إيرلنديٌّ. إليه يُعزى: مبدأ هاملتون، وميكانيك هاملتون. اهتم بالأعداد المركبة وقام بتطويرها تطويراً هائلاً حتى أننا نطبقها حالياً في مجال رسومات الحاسوب. المعرّب.

الإنسان لشيءٍ لا يعدو هذا المعنى وهو أن يجعله مشروطاً ومحدوداً، كما أن حقيقة الفلسفة لا تعدو أن تكون تحديداً لشيءٍ... نحن لا نستطيع أن نحيط علماً بشيءٍ، إلا إذا عمدنا إلى مقارنته بأنفسنا أو بشيءٍ آخرَ معلومٍ لنا ...»[1].

59. توماس كارلايل[2]:

«أما العلم فإنه يصوّر الطبيعة دون أن يدرك معناها»[3]. «ولكن كان له رأيٌ فلسفيٌّ أيضاً، وكان في هذا الشأن يميل إلى الفلاسفة الألمان. وكان يرى أنّ لكل شيءٍ صورةً ومعنًى، فصورة الإنسان لديه هي عبارة عن حيوانٍ يمشي على رجلين ويلبس الثياب، وأما معناه فهو روحٌ ونفسٌ وأمرٌ إلهيٌّ...».

60. ريتشارد فوخنر[4]:

«إن فوخنر يذهب إلى القول بالوحدة الروحية بشكل صريحٍ وكاملٍ، ويرى لجميع الكائنات روحاً، وأن كلَّ شيءٍ يُمثل جزءاً من أجزاء الروح الواحدة ...»[5].

61. بول لانجفان[6]:

«أدرك الأهمية الفائقة لاكتشافات إنشتاين منذ الساعات الأولى، وعمل معه على توسيع دائرة النتائج. ومن ذلك أنه تمكن من توضيح موضوع وحدة المادة بشكلٍ كاملٍ ...»[7].

---

[1]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، ج 3، ص 79.

[2]-توماس كارلايل (1795 ـ 1881 م): كاتبٌ ساخرٌ وناقدٌ ومؤرخٌ اسكتلنديٌّ. كان لأعماله كبير الأثر في العصر الفكتوري. المعرّب.

[3]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در أروبا**، ج 3، ص 79.

[4]-ريتشارد فوخنر (1801 ـ 1887 م): فيلسوفٌ وعالمٌ ألمانيٌّ. من طلائع علم النفس التجريبي ومؤسس السيكوفيزيقا وصاحب قانون (فيبر ـ فوخنر للإحساس). المعرّب.

[5]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 375؛ محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، ج 3، ص 122.

[6]-بول لانجفان (1872 ـ 1946 م): عالمٌ فيزياء فرنسيٌّ. يرجع إليه الفضل في وضع (ديناميكيات لانجفان)، و(معادلة لانجفان التفاضلية). كان أحد مؤسسي (لجنة اليقظة للمفكرين المناهضين للفاشية) التي تأسست في أعقاب أحداث الشغب التي قام بها اليمين المتطرّف. كما كان رئيساً لرابطة حقوق الإنسان الفرنسية ما بين عامي (1944 ـ 1956 م) وذلك بعد انضمامه للحزب الشيوعي الفرنسي. دفن في مقبرة العظماء بباريس بعد سنتين من وفاته. المعرّب.

[7]-**تاريخ علوم**، 781. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

62. تومازو كامبانيلا[1]:

«إنّ في كلِّ موجودٍ قدرةً أوليةً أزليةً هي القدرة على تحريك الذات أو الحياة»[2].

63. مارتن هايدغر[3]:

«إنّ هذا العالم بالغٌ منتهاه وقد تم تحديده، ومن الممكن أن يفنى فجأة بواسطة منظومةٍ هدّامةٍ، منظومة عالمٍ يرى هايدغر أن لقوتها قيمةً وأنّ لها حالةً ميتافيزيقيةً مباشرةً»[4].

64. هنري بوانكاريه[5]:

«إنّ بديهياتِ علومنا، ليست إدراكاتٍ حسيةً، ولا هي حقيقيةٌ، وإنما هي أمورٌ اعتباريةٌ وقد تم اختيارها بحيث تفسر الإدراكات الحسيّة فقط، ولما كانت قوانين العلم اعتباريةً، فإنها لا تزوّدنا بأيِّ معرفةٍ حول الواقعية أو الحقيقة، وإنما تعمل على بيان كيفية سلوك البشر لا أكثر»[6].

65. إيبوليت تاين[7]:

«وكان من مميزاته [أي تاين] أنه على الرغم من ميله إلى الفلسفة التحقيقية (الوضعية)، إلا أنه لم يكن ليخلو من الإيمان بالفلسفة الأولى،

---

[1]-توماسو كامبانيلا (1568 ـ 1639 م): راهبٌ دومينيكانيٌّ، فيلسوفٌ وشاعرٌ إيطاليٌّ. دافع عن غاليلو. اتهم بالسعي إلى إقامة جمهورية ثيوقراطية فتم القبض عليه وتمّت إدانته وتعذيبه سنة 1602 م بتهمة الهرطقة. وأثناء فترة سجنه التي امتدت لسبعة وعشرين عاماً كتب الكثير من الأعمال وراسل الكثير من العلماء المعاصرين له. من أشهر أعماله: كتاب (**مدينة الشمس**) الذي صوّر فيه المدينة الفاضلة على أساس المنطق وحب الله. لجأ بعد إطلاق سراحه إلى فرنسا ومات فيها. المعرّب.

[2]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 38.

[3]-مارتن هايدغر (1889 ـ 1976 م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ. تلميذ إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات. تميّز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين للميلاد، ومن أهمها الوجودية وما بعد الحداثة. من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والإبستيمولوجية، ليطرح عوضاً عنها أسئلة أنطولوجية، وهي أسئلةٌ تتركز في الأساس على معنى الكينونة (Dasein). اتهمه الكثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين بمعاداة السامية، أو أنهم في الحد الأدنى يأخذون عليه انتماءه ـ وإن في فترة ما ـ إلى الحزب النازي الألماني. المعرّب.

[4]-فراست، **أصول تعاليم فلاسفة بزرك**، ص 171. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[5]-جوليس هنري بوانكاريه (1854 ـ 1912 م): عالم فيزياء فرنسي. أحد أمهر العلماء الفرنسيين في مجال الرياضيات والفيزياء النظرية، كما كان من فلاسفة العلوم. المعرّب.

[6]-**ارتباط انسان ـ جهان**، ج 3، ص 13. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[7]-إيبوليت تاين (1828 ـ 1893 م): فيلسوف ومؤرخ وناقد أدبي وفني فرنسي. المعرّب.

وكان يعتقد بإمكانية تجاوز الظواهر والعوارض والوصول إلى الماهيات والحقائق، ولم يكن من هذه الناحية يائساً أو قانطاً كما هو حال غيره من الفلاسفة الوضعيين. وكان يقول: أرى أفقي محدوداً، ولا أستطيع أن أدرك غير ذهني، ولا أقدر على تحديد وتعيين ذهن النوع البشري»[1].

66. فرديناند شيللر[2]:

«إن نظرتنا إلى الأشياء تختلف باختلاف المركز الذي ننظر منه، ولا ندرك منها كل ما يمكن إدراكه، بل نختار من بين عناصرها تبعاً لاتجاه انتباهنا، ونرتب العلاقات بين الأشياء تبعاً للغاية التي نتوخاها، ونؤلف تصديقاتنا في مجاميع نسميها المنطق والهندسة والحساب وما إلى ذلك من العلوم. فهذه العلوم مُشبعةٌ بالإنسانية لأنها من صنعنا ومرتبةٌ لأغراضنا [وهي متعيّنةٌ من قِبلنا] ...»[3].

67. جوزايا رويس[4]:

«يُعتبر مذهبه من الهيغلية الجديدة، فإنه [لا] يقبل الآحادية، ولكنه يقبل الفردية أيضاً، ويحاول التوفيق بينهما، فيقول من الجهة الواحدة: إن طبيعة الفكر تقتضي المطلق، إذْ إنّ الفعل الأساسي للفكر هو الحكم، ولا قيمة للحكم إلا إذا افترضنا فكراً أكمل من فكرنا حاصلاً على موضوع الحكم ومنزهاً عن التساؤل والشك اللذين يستدعيان الحكم، فلا حقيقة إلا إذا كان هناك أنَا واحدٌ يتضمّن كلَّ فكرٍ وكلَّ موضوعٍ...»[5].

68. ألفرد نورث وايتهيد[6]:

---

[1]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروپا**، ج 3، ص 134.

[2]-فرديناند كانينغ سكوت شيللر (1864 ـ 1937 م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ ـ بريطانيٌّ. أستاذٌ في جامعة أوكسفورد، وصاحب المذهب الإنساني (Humanism) الذي عرضه في كتابه (**دراسات في المذهب الإنساني**). المعرّب.

[3]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 409.

[4]-جوزايا رويس (1855 ـ 1916 م): فيلسوفٌ أمريكيٌّ. تلقى الفلسفة عن (لوتزي) و(تشارلز بيرس) و(وليم جيمس). عُيِّنَ أستاذاً بجامعة هارفارد. نشر كتباً كثيرةً، ومن أهمها: (**الوجهة الدينية للفلسفة**)، و(**روح الفلسفة الحديثة**)، و(**العالم والفرد**). المعرّب. نقلاً عن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 450.

[5]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 402 ـ 403.

[6]-ألفرد نورث وايتهيد (1861 ـ 1947 م): عالِمُ رياضياتٍ وفيلسوفٌ إنجليزيٌّ. كتب في الجبر والمنطق وأسس الرياضيات وفلسفة العلوم والفيزياء والميتافيزيقا والتعليم. كان له أثر في الفلسفة التحليلية. أشرف على أطروحة (برتراند راسل) لنيل درجة الدكتوراه. وشاركه في وضع الأطروحة الميتافيزيقية العملية والواقع. المعرّب.

«إن مفهوم قطعة المادة يسلك طريقاً ليعفي أثر امتيازه الوحيد (المفهوم اللانهائي والمطلق). إن شعاع قطعة المادة اسمٌ يطلق على تصادم أثر الطاقة المرتبط ببعض الخواص الديناميكية»، والمادة تنحدر إلى هذا المستوى المتدني من السقوط»[1].

69. فريدريك نيتشه[2] ـ يقول:

«لقد كان كلٌّ من بوسكوفيتش وكوبرنيق من ألد أعداء المشاهدة العينية للعالم، وكانا في الوقت نفسه أصدقَ لهجةٍ في ما ادعياه من غيرهما، ولذلك ليس عجيباً...» .

70. جون ديوي[3] ـ يقول:

«إن المادة المستعملة حاليّاً في التحقيقات العلمية لا ربط لها بالمادة والماديّين. هل يمكن أن يكون هناك ما هو أكثر تعقيداً من هذه النظرية التي يقول فيها العلماء الطبيعيون: إن المادة بمعنى الجوهر المتحيّز (SPATIAL)، أي الجوهر الذي يشغل مساحةً من الفضاء (أو المكان). إن الإلكترونات فاقدة للخواص المادية. إنها ليست صلبةً ولا سائلةً ولا غازيةً»[4].

71. لورد بيرتراند راسل[5]:

«يذهب إلى الاعتقاد بأن العالم قد تكوّن من مادةٍ جوهريةٍ، والمراد من المادة الجوهرية هو جزئياتٌ متناغمةٌ من المادة والعقل، حيث لا تشتمل على خواصِّ المادة والعقل[6].

---

[1]-ويل ديورانت، **مناهج الفلسفة، لذات الفلسفة**، ص 68 ـ 69.

[2]-فريدريك فيلهيلم نيتشه (1844 ـ 1900 م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ وناقدٌ ثقافيٌّ وشاعرٌ وملحنٌ ولغويٌّ وباحثٌ في اللاتينية واليونانية. كان لأعماله تأثيرٌ عميقٌ على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. المعرّب.

[3]-جون ديوي (1859 ـ 1952 م): فيلسوف وعالم نفس أمريكي وزعيم من زعماء الفلسفة البرغماتية. المعرّب.

[4]-ويل ديورانت، **مناهج الفلسفة، لذات الفلسفة**، ص 68 ـ 69.

[5]-بيرتراند أرثور ويليام راسل (1872 ـ 1970 م): فيلسوف وعالم منطق ورياضيات ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. قاد الثورة البريطانية ضد المثالية. يعد أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية إلى جانب سلفه (كوتلب فريج) وتلميذه (لودفيغ فتغنشتاين). كما يعتبر من أهم علماء المنطق في القرن العشرين. المعرّب.

[6]-سي. أم. جود، **مقدمة بر فلسفه جديد** (المدخل ...)، ص 42.

إن تعريف المادة بحسب ما يذهب إليه بيرتراند راسل شبيهٌ بتعريف صائد السمك الإيرلندي الذي عرّف شبكة صيد السمك قائلاً: إنها عبارةً عن ثقوبٍ ترتبط في ما بينها بشبكة من الخيوط!

72. لنجدون دويس ـ يقول:

«لا بد لنا من أن نضيف إلى تعريف الإيرلندي لشبكته هذه الإضافة: (إنها عبارةٌ عن ثقوبٍ تقطعت خيوطها ولم يبق منها سوى الثقوب)»[1].

73. إميل بوترو[2]:

«إن القوانين الطبيعية تستند وتقوم بأجمعها على قاعدة وجوب الربط بين العلة والمعلول. وفي الحقيقة فإنّ كلّ شيءٍ يمثل شكلاً من التعبير عن تلك القاعدة، ولكن يجب الالتفات من ناحيةٍ إلى أن هذه القاعدة وتلك القوانين إنما تخطر في ذهننا على طِبق ما يقتضيه عقلنا، ويتم التعبير عن ذلك بلغةٍ من اللغات. إننا نعمل على توجيه الأمور بحسب إرادتنا ورغباتنا وحاجاتنا، ومن غير المعلوم أنها تتطابق مع الحقيقة. وبعبارةٍ أخرى: نحن حيث ننظر إلى أمور العالم، نضطر إلى العمل على مطابقتها مع عقلنا ونفسنا، ولكن كيف لنا أن ندرك أنّ عقولنا متطابقةٌ مع العقل الكلي، وأنها تُصدر أحكاماً صحيحةً، وأن رغباتِنا متفقةٌ مع الحقيقة؟ وبطبيعة الحال لا مندوحة للإنسان من الحكم على الأشياء والأمور بمقتضى قواعده العقلية، وأن ينظر إليها من زاوية تمنياته ورغباته وحوائجه، بيد أن المتيقن هو أن عقلنا لا يفي بإدراك الحقائق ويعجز عن بلوغها، وإن رغباتنا بوصفنا جزءاً ضعيفاً من كلٍّ، ليس من الواجب أن تُخضع الحقيقة لسيطرتها ...»[3].

---

[1]-لنجدون دويس، **شكفتيهاي درون أتم**، ص 75. مصدرٌ مترجمٌ إلى اللغة الفارسية.

[2]-إميل بوترو (1845 ـ 1921 م): احتل مكانةً مرموقةً في فلسفة أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين للميلاد. كما يُصنف على أنه قريبٌ من المذهب الواقعي. من أعماله: (**احتمالية قوانين الطبيعة**)، و(**في فكرة القانون الطبيعي**). المعرّب.

[3]-محمد علي فروغي، **سير حكمت در اروبا**، ج 3، ص 157.

74. هنري برغسون[1]:

«إن المعلومات التي يمكن تعقُّلها وتغدو على شكلٍ علومٍ وفنونٍ، إنما هي حقائقُ، بيد أنّها حقائقُ نسبيةٌ وإضافيةٌ وليست حقائقَ مطلقةً، ولا تمثل العلم بالكنه، وهي لبيان المراد الذي ذكرناه (الحياة وتنظيمها بواسطة الأدوات والآلات والفنون وما إلى ذلك) ... .»

وعليه فإن برغسون يذهب إلى الاعتقاد بأن الفلسفة (بالمعنى الأخص) هي العلم بكنه الأشياء وإدراك الحقائق، بيد أن الطريق إليها لا يتمثل بالتعقل على النحو الذي سبق منا توضيحه، لأن التعقل هو التصور والتصديق، والتصور والتصديق لا يمثل إدراكاً حقيقيّاً؛ لأن الإدراك الحقيقي هو الاتحاد بين المدرِك والمدرَك (اتحاد العاقل والمعقول)، وهذه الحالة متعذرةٌ على التصور والتصديق، وإنما هي من اختصاص عقلٍ وقوّةٍ أخرى يراها برغسون لفظية، ونحن نقترح لها مصطلحين ونستعملهما. وإن أحد هذين المصطلحين الذي هو أقرب إلى الترجمة الحرفية «**الرؤية الاستبطانية**» [ربما كان المراد هو الشهود الباطني].

والآخر الذي هو أقرب إلى حصيلة المعنى «**الرؤية الكونية**» ... وخلاصة الكلام: إن برغسون يرى إدراك الحقيقة أمراً ميسوراً، ويعتبرها فلسفةً، ولا يرى أن طريق الوصول إليها هو الاستدلال والاحتجاج وإقامة البرهان، وإنما الطريق إلى ذلك يتمثل بـ (**الرؤية الباطنية**)[2].

75. أومو ـ الفيزيائي والفيلسوف الروسي، قال في كلمةٍ له في جامعة موسكو:

«إن الحياة داخل الذرّة تكشف لنا عن خصائصَ، وعلى الرغم من أنها تقدّم لنا مضامينَ فيزيائيةً مختلفةً عن المضامين البالية والقديمة، بيد أن هذه الحقيقة قد ابتعدت عنا بمسافةٍ فجأةً، ولم يعد بالإمكان التكهّن

[1]-هنري برغسون (1859 ـ 1041 م): فيلسوفٌ فرنسيٌّ. حائز على جائزة نوبل للآداب. يُعتبر من أهم الفلاسفة في العصر الحديث. حاول إنقاذ القيم التي أطاحها المذهب المادي ويؤكد إيمانه الراسخ بالروح. المعرّب.

[2]-المصدر ذاته، ص 171 ـ 172، **فيزيك نور** (فيزياء الضوء)، نقلًا عن كلمة لـ (أومو) في حفل لجامعة موسكو، ص 23، لمؤلفه: البروفيسور د. سيرغي وافيلوف، رئيس أكاديمية العلوم. يقول في هذا الكتاب وفي هذه الصفحة: إن قائد ثورة عام 1917 م قد حضر هذه الكلمة أيضاً، وقد أدرك قيمتها بشكلٍ جيدٍ.

بشـأنها. هـذا صحيـحٌ، ولكننـا قـد أدركنـا أن دور الفيزيـاء لا يقتـصر عـلى تشريـح الأمثلـة والبحـث عـن الروابـط القائمـة بينهـا وعـن القوانـين التـي تحكمهـا فقـط. إن علـم الفيزيـاء بواسـطة أسـاليبه النظريـة والعلميـة يقرّبنـا مـن واقعيـةٍ واحـدةٍ بشـكلٍ أكـبرَ. إن هـذه الواقعيـة أبعـدُ بكثـيرٍ عـن حـدود وثغـور الأشـياء التـي يمكـن إدراكهـا، وبذلـك فقـد أدركنـا عظمـة ورفعـة حقيقـةٍ لا يمكـن الوصـول إليهـا. إن هـذا الإدراك التكامـلي يؤسـس في الغالـب لتفكـيرٍ علمـيٍّ متواصِلٍ لا ينقطـع، وحياتـه لا تنتهـي.»

76. أوزوالد كولبيه:

«إن إثبات النظريات المنطبقة على عالم الوجود متعلقة بالظواهر فقط ولا تتجاوز حدود التجربة، ولا بد من النظر إلى ما ورائها لا يحتاج إلى إقامة دليلٍ أو برهانٍ؛ إذ لا يمكن إنكار نقص علمنا بالعالم الخارجي، وعليه فإنّ الناقدين والواقعيّين والمشككين بدورهم لا يُنكرون هذا المعنى أيضاً»[1].

77. ألبرت إنشتاين[2]:

«إنـه لَمِـمّا يدعـو إلى العجـب ألّا يكشـف لنـا علـم الفيزيـاء إلا عـن هـذا الكـم والجـزء الصغـير مـن العـالم الواقعـي. إن محدوديـة معرفتنـا وعلمنـا لا تقتـصر عـلى العوامـل الاعتباريـة والمصلحيـة (الاسـتهداف الخـاص) فقـط، بـل تطـال حتـى وسـائل (الاختيـار) وأدواتنـا الإدراكيـة أيضـاً»[3].

يقول **ألبرت إنشتاين**:

«ليسـت غايـة العلـم إثبـات الحقائـق التـي لا تقبـل التغيـير، وإثبـات العقائـد القطعيــة والأبديــة. إن العلــم يســعى إلى الاقــتراب مــن الحقيقــة خطــوةً خطـوةً، ويعمـل عـلى فتـح أقفـال صنـدوق أسرار الطبيعـة للبـشر، وأن يزيـح

---

[1]-أوزوالد كولبيه، **مقدمه بر فلسفه**، ص 32. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[2]-ألبرت إنشتاين (1879 ـ 1955 م): عالم فيزياء ألماني المولد، سويسري وأمريكي الجنسية. اشتهر بوصفه أبا النسبية لكونه واضع النظرية النسبية الخاصة والنظرية النسبية العامة الشهيرتين، واللتيْن شكلتا اللبنة الأولى للفيزياء النظرية الحديثة. المعرِّب.

[3]-برتراند راسل، **مفهوم نسبيت اينشتين ونتايج فلسفي آن** (مفهوم النسبية عند إنشتاين ونتائجه الفلسفية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى طلوعي، ص 194.

ستائر الغموض واحدةً بعد أخرى، عسى أن يبلغ قمّة المعرفة «الممكنة» أكثر، دون أن يدعي في أيِّ مرحلةٍ من مراحل تكامله الوصول إلى (الصحة الكاملة والحاسمة)»[1].

«إن أبسط شيءٍ نشاهده ينطوي على مكنون سرٍّ. هذا هو مهد جميع العلوم والفنون البشرية الحقيقية والواقعية. إن الذي لا يستطيع رؤية ذلك، ولا يقف بإزائه وقفة الذاهل والمرتبك والمتحير هو شخصٌ ميتٌ، وشمعةٌ مطفأةٌ. إن مشاهدة هذا السرّ الكبير وحبّ التعرّف عليه وإن كان ممتزجاً بالخوف والرهبة [الشعور الغالب بالعظمة] الذي أوجدته جميع الأديان. العلم بوجود الأشياء، التي لا نستطيع النفوذ إليها، ما هي إلى مظاهرُ وتجلياتٌ للصورة الحقيقية للأشياء وعلة علل تشعشعات ذاتها، ولا يمكن تعقلها والبرهنة عليها إلا بواسطة أبسط الصور وأكثرها ابتدائية. إن هذا الشعور العميق وهذا الحماس الكبير موجدٌ للدين والشعور الديني. وبهذا المعنى و... هذا المعنى فقط، أرى نفسي شخصاً متديِّناً، بل ومتشدداً في تديّني»[2].

«ولكن هناك على الدوام عقيدةٌ ودينٌ ثالثٌ بين جميع الوجود بلا استثناء، وإن كان لا يظهر على شكلٍ خالصٍ ومتناغمٍ في أيٍّ واحدٍ منها. وأنا أرى ذلك شعوراً دينيّاً للخلق أو (الوجود). ومن المتعذر جداً بيان هذا الشعور إلى شخصٍ فاقدٍ له بشكلٍ كاملٍ، لا سيما وأن الله لا يتجلى هناك بأشكالٍ مختلفةٍ. في هذا الدين يشعر الفرد بصغر وضآلة آمال وغايات البشر، وعظمة وجلال الأمور الكامنة في ما وراء ظواهر الطبيعة والأفكار. إنه ينظر إلى وجوده بوصفه سجناً، ويسعى إلى التحليق خارج قفص الجسد، وإدراك جميع الوجود مرّةً واحدةً بوصفه كياناً واحداً»[3].

وجاء في الصفحة رقم 57 ما يلي:

---

[1]-المصدر أعلاه، ص 174.

[2]-ألبرت إنشتاين، **دنيايي كه من مي بينم** (العالم كما أراه)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريدون سالكي، ص 23.

[3]-المصدر أعلاه، ص 56.

«أرى أن هـذا مـن أهـم وظائـف الفـن والعلـم، بمعنـى أن عليهـما إثـارة هـذا الشـعور وإحيائـه في وجـود مـن لديـه الأهليـة إلى ذلـك»[1].

78. ماكس بلانك[2]:

«إن غاية ما ينشده الفيزيائي هو التعرّف على العالم الخارجي الحقيقي، وهو في ذلك كله لا يمتلك من وسائل البحث إلا ما لا يمكن له بها تقديم شيء من المعرفة بشأن العالم الحقيقي. إن المقادير لا تمثل له سوى رسائلَ وخطاباتٍ غيرِ موثوقةٍ. وعلى حد تعبير (هلمهولتز)[3]: ليست سوى علاماتٍ ترسل إليه من العالم الحقيقي، ثم يقوم هو بذات أسلوب اللغوي بالسعي إلى قراءةٍ وثيقةٍ تعود إلى حضارةٍ مجهولةٍ، ليصل من خلالها إلى بعض النتائج. إذا أراد اللغوي أن يصل إلى نتيجةٍ، تعيّن عليه أن يعتقد قبل كلِّ شيءٍ بأن هذه الوثيقة تحتوي على شيءٍ مفهومٍ. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الفيزيائي عليه أن يأخذ بنظر الاعتبار هذا الأمر بوصفه مبدأً وهو أنّ العالم الحقيقي يتبع قوانينَ لا يمكن لنا فهمها، وحتى إذا اضطر إلى التخلي عن هذا التفاؤل القائل بأنه يدرك بعض القوانين على الوجه التام، أو أن يعيّن حتى ماهية تلك القوانين من خلال تحديد المسألة والموضوع من البداية. إن عالم الفيزياء من خلال اعتقاده بوجود مثل هذه القوانين، يكوّن لنفسه منظومةً من المفاهيم والقضايا. بمعنى أنه يكوّن صورةً أفضلَ عن عالم الفيزياء، بحيث لو تم وضع هذه الصورة محل العالم الحقيقي، فإنها حتى الإمكان ترسل الخطاباتِ والرسائل ذاتَها إلى عالم الفيزياء»[4].

وهـذا الأمـرُ ذاتـه أعـاد ماكـس بلانـك التأكيـد عليـه في كتابـه الآخـر، وفي مـا يـلي يمكـن ملاحظـة خصائصـه[5].

---

[1]-المصدر أعلاه، ص 57.

[2]-ماكس بلانك (1858 ـ 1947 م): عالمُ فيزياء ألمانيٌّ. يُعتبر مؤسس نظرية الكم التي تُعدُّ ثورةً في فهم الإنسان لطبيعة الذرّة وجسيماتها، وقد شكلت هذه النظرية بالإضافة إلى النظرية النسبية لإنشتاين حجر الأساس لفيزياء القرن العشرين وهو أحد أهم فيزيائيي القرن العشرين للميلاد. المعرّب.

[3]-هرمان فون هلمهولتز (1821 ـ 1894 م): طبيبٌ وعالمٌ فيزيائيٌّ ورياضيٌّ ألمانيٌّ. قام بإنجازاتٍ هامةٍ في مجاليَ الطب والفيزياء على وجه الخصوص في الكهرباء المغناطيسية. تنسب إليه تسمية (طاقة هلمهولتز). المعرّب.

[4]-ماكس بلانك، **تصوير جهان در فيزيك جديد** (صورة العالم في الفيزياء الحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى صابر، ص 138.

[5]-ماكس بلانك، **علم به كجا ميرود؟** (إلى أين يتجه العلم؟)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ص 118.

لكي نجعل هذا الأمر قابلاً للتصوّر، نأخذ بنظر الاعتبار هذه العبارات حول (**حرية الإرادة**):

«... يجب القول باختصارٍ: إن الإرادة حيث يُنظر إليها من الخارج فهي موجبةٌ للعلية، وأما إذا نظرنا إليها من الداخل، فهي حرّةٌ. إن الالتفات إلى هذه النقطة يحل المشكلة، وهي المشكلة التي تنشأ فقط من امتزاج رؤيتين هما من مانعة الجمع، ومن هنا فإننا نتعامل مع مسألةٍ كاذبةٍ (الإرادة الحرة)، وقد تكون هذه المقولة محطَّ إشكالٍ في الوقت الراهن، ولكني لا أشك في أن الجميع سيؤمن بها مع مرور الوقت»[1].

إنّ هذه العبارةَ صريحةٌ في أنّ ظاهرةَ الإرادة بالالتفات إلى وجودها الطبيعي ـ وهو الوجود الطبيعي الجاري والمجاور للبعد الطبيعي من وجودنا ـ خاضعةٌ لقانون العلية، ولكن بالالتفات إلى المستوى العميق من أنفسنا (**الأنا الصانعة لأنشطة الظواهر الداخلية**) تتمتع الإرادة بالحرية؛ وعليه فإن كل ما يوجد في الساحة الطبيعية لواقعيات وحقائق الطبيعة والإنسان، يعكس بدوره الحقيقة أو الحقائق الأكثر عمقاً. وقد ذكرت هذه النظرية في كتاب **الجبر والاختيار** (المطبوع بتاريخ: 16 / 3 / 1354 هـ ش) من خلال نصّ العبارة أدناه، وكان ذلك حتى قبل أن يكون لديّ أدنى اطلاع على مقالة **ماكس بلانك**، حيث قلت هناك:

«هل الإرادة حرّة؟ يقول بعض الناس غالباً: (لقد كنت حرّاً في إرادتي عندما أنجزت هذا الأمر)، كما أن البعض منهم يقول أحياناً: (لقد كنت حرّاً في إرادتي عندما لم أقم بذلك الفعل). كما أن بعضهم يقول في حين آخر: (لقد كنت مجبراً على إرادة ذلك الفعل أو تركه). إن هذا النوع من الإدراك السطحي قد نشاهده حتى في بعض الأفكار الكبيرة أيضاً، كأن يتمّ ـ على سبيل المثال ـ تعريف الإرادة بأنها حرّةٌ في الأمور الاختيارية، ومجبورةٌ ومضطرةٌ في الموارد الجبرية والاضطرارية، ولكن يبدو أن هذا التقسيم (أي تقسيم الإرادة إلى حرةٍ ومكرهةٍ) تقسيمٌ اعتباطيٌّ؛ إذ نصل

---

[1]-ماكس بلانك، **تصوير جهان در فيزيك جديد**، ص 194.

مـن خـلال مجمـوع الملاحظـات التـي يمكـن القيـام بهـا بشـأن الإرادة إلى نتيجةٍ مفادهـا أنّ الإرادة التـي هـي بمعنـى الطلـب ـ أيـاً كانـت مرتبتهـا سـواء أكانـت مرتبـة ضعيفـة أو شـديدة ـ لا يمكـن وصفهـا بواسـطة الحريـة[1]. وبعبـارة أوضـح: ليـس لدينـا إرادةٌ حـرّةٌ، لأنّ الإرادة نشـاطٌ داخـليٌّ معلـولٌ لنشـاط غريـزةٍ مـن الغرائـز، ولأنهـا لـو خُلِّيـت وطبعَهـا ـ كـما يُـرى في الكثـير مـن الحـالات ـ سـتكون انعكاسـاً ومـن مقولـةٍ انفعاليـةٍ، وأنهـا لـو أخضعـت لإشراف وسـيطرة «الأنـا» السـليمة[2]، سـتكون في مثـل هـذه الحالـة معلولـةً توجـد عـلى مسـتوًى طبيعـيٍّ للنفـس مـع ظهـور الجـبر لإشراف وسـيطرة «الأنـا»[3]. وبعبـارةٍ أصـحَّ: إنّ الإرادة وإن كانـت ناشـئةً مـن نشـاط الغريـزة، ولكـن حيـث يكـون للـ (أنـا) إشرافٌ وقيـادةٌ، فإنهـا تكتسـب لا محالـة لونـاً مـن الحريـة. إن هـذا اللـون مـن الحريـة لا ينبثـق مـن ذات الإرادة، بـل مـن جهـة (الأنـا) التـي تمتلـك صلاحـة الإشراف والسـيطرة. وعليـه لـو دققنـا في هـذه الحقيقـة وهــي أن الإرادة تتبلـور بالتدريـج في حالـة «إشراف وسـلطة الأنـا» وتأخـذ طريقهـا، أمكـن لنـا أن نـدرك بشـكلٍ صحيـحٍ أن الإرادة لا تمتلـك حريـةً مـن ناحيـة ذاتهـا»[4].

وعليه فإنّ من بين أهم نماذج استناد المظاهر وجريانها بشأن الحقائق الكامنة والمستورة في هذا العالم، عبارةً عن ظواهر لأنشطتنا النفسية، والتي توجد بإدارة (الأنا). وفي هذه الموارد تعمل الـ (أنا) على تنظيم وإدارة الأمور المذكورة من وراء السطوح والمستويات الظاهرية للنفس البشرية.

80. برتراند راسل[5]:

«إننـا نشـبه شـخصاً يعـاني مـن صمـم منـذ الـولادة، ثـم نشـأ في وسـط مـن

[1]-في كتابنا (**الجبر والاختيار**) ورد التعبير بـ (التعريف) بدلًا من (التوصيف)، ولكن التعبير بـ (التوصيف) هو الأنسب والأقرب من مرادنا هنا.

[2]-كلمة (السليمة) لم ترد في كتاب (**الجبر والاختيار**)، ولكننا رأينا من المناسب إضافتها هنا.

[3]-لقد ورد التعبير في كتاب (**الجبر والاختيار**) بـ: (إنها توجد بشكل جبري من إشراف وسيطرة الأنا)، ولكن العبارة يجب أن تكون على النحو الآتي: (في مثل هذه الحالة معلولة توجد على مستوى طبيعي للنفس مع ظهور الجبر لإشراف وسيطرة الأنا).

[4]-محمد تقي الجعفري، **الجبر والاختيار**، ص 82 ـ 83.

[5]-برتراند أرثر وليم راسل (1872 ـ 1970 م): فيلسوفٌ وعالمُ منطقٍ ورياضيٌّ ومؤرخٌ وناقدٌ اجتماعيٌّ بريطانيٌّ. المعرّب.

كبار الموسيقيين، ومن خلال الروابط بين النوطات الموسيقية وعزف الموسيقيين يدرك وجود قواعدَ ذاتِ صلةٍ بهذا الفن، ويغدو بإمكانه قراءة النوطات الموسيقية وأن يعمل على أخذ دور عازف الإيقاع ويقود سمفونية. فإن أمكن لهذا الأصم المطبق من خلال الإيماء والإشارة أن يفهم بيانات ومقاصد الآخرين، سيدرك شيئاً فشيئاً أن النوطات الموسيقية وحركات الأنامل وأطراف الأصابع على الأوتار وسائر الآلات الموسيقية وحركات العازفين في كيفياتها تمثل أشياءَ مغايرةً بالكامل للظواهر التي كان يشاهدها ويلاحظها حتى الآن، بيد أن إدراك القيمة الموسيقية وكيفية الأنغام والألحان الصوتية غيرُ ممكنٍ. إن وضع معرفتنا لطبيعة كلِّ شيءٍ شبيهٌ بما عليه واقع هذا الشخص الأصم. فنحن نستطيع قراءة نوطات الطبيعة وإدراك خصائصها الرياضية، بيد أن استنباطنا لما تمثله هذه النوطات، لا يتجاوز حدود استنباط ذلك الشخص الذي يرى أن هذه النوطات الموسيقية لا تمثل شيئاً مغايراً لما هي عليه بحسب الظاهر. بل حتى هذا الأصم منذ الولادة له الأفضلية علينا من ناحية أننا محرومون حتى من وجود عددٍ من الذين يستمعون إلى صوت موسيقى الطبيعة، وفي الحقيقة فإننا بأجمعنا نعاني من صممٍ يمنعنا من إدراك نوطات الطبيعة. وليس هناك أستاذٌ في هذا الفن سمع النغمة الحقيقية لنوطات الطبيعة، ليطلعنا على كيفياتها الذاتية، ولو من خلال الإشارة والإيماء»[1].

لو أمكن لراسل والمفكرين من أمثاله ـ سواءٌ الشرقيون منهم أو الغربيون ـ أن يقسّموا الصور المتناغمة إلى ثلاثة أقسامٍ، وهي:

1. الصورة الفيزيائية مع نغمتها.

2. الصورة المعنوية بقابليتها الشهودية، أمكن فهم الدروس المفيدة للأساتذة.

3. الصوت القادم من خلف حجاب الطبيعة. من المستحيل أن يكون صوت الأنبياء والأوصياء قد انبثق من أعماق وجودهم دون أن يكونوا قد استعموا إلى صوتٍ مما

[1]-برتراند راسل، **مفهوم نسبيت اينشتين ونتايج فلسفي آن** (مفهوم النسبية عند إنشتاين ونتائجه الفلسفية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى طلوعي، ص 231.

وراء الطبيعة. حتى تركوا كل هذا التأثير على تطوّر الحضارات وبناء الأشخاص الصالحين وتجسيد القيَم الإنسانية السامية.

يقول برتراند راسل[1]:

«لو تصورنا أمور العالم كما لو دخل عالمٌ أبديٌّ خارجيٌّ إلى عالمنا، وليس كما لو اعتبرنا الزمان بوصفه هاضماً لكل ما هو موجودٌ، ففي مثل هذه الحالة أرى أننا سنحصل على صورةٍ أكثرَ مطابقةً للعالم. وإذا كان للزمان من واقعيةٍ، فإن ملاحظة عدم أهمية هذه الحقيقة يمثل المنزل الأول في طريق الحكمة»[2].

80. برنار دسبانيا ـ الحقائق المنقّبة (نظرية دسبانيا): يرى دسبانيا أنّ هناك حقيقةً غيرَ فيزيائيةٍ، ومستقلةً عنا وهي خارجَ إطار الزمان والمكان، وغيرُ قابلةٍ للتوصيف بواسطة مفاهيمنا الراهنة. إنّ هذه الحقيقة المستقلة متلفّعةٌ بنقابٍ، ولا يمكن وصفها كما هي، ولكن ليس الأمر كما لو أننا لا نستطيع الوصول إليها أبداً. إن الواقعية التجريبية لعالم الفيزياء والشعور بانعكاسين متممين لهذه الحقيقة، وإن الشعور لا يقبل التقليل إلى المفاهيم الفيزيائية:

«لقد توصلنا إلى نتيجةٍ مفادها أن هذه الحقيقة لا يمكن التعرّف عليها بشكلٍ كاملٍ... ولكن هل يمكن القول: إنه لا يمكن التعرّف عليها أبداً؟ أقول في المقابل: إن هذه الحقيقة تضع نقاباً على وجهها»[3].

لا يعتبر دسبايا توجيه الظواهر نهاية محطات الفيزياء، بيد أنه في الوقت نفسه يرى أن قراءتها لا تقدّم لنا شيئاً من الحقيقة:

«أولاً: إني أجد الرؤية الواقعية صحيحةً، بل لا مندوحةَ منها، فإن للفعل معناه ومفهومه. وفي الوقت نفسه أدرك هذه المرة من الفيزياء المعاصرة...

---

[1]-A truer image of the World, I think, is obtained by picturing thing as entering into stream of time from an eternal world outside than from a view which regards time as the devouring tyrunt of all that is. But in thought and in feeling even though time be real, to realize the unimportance of time is the gate wisdom: Bertrand Russell, ***Mysticism and Logic***, p. 27.

[2]-برتراند راسل، **عرفان ومنطق**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، ص 77.

[3]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 203 ـ 304. (مصدر فارسي).

أنّ الحقيقة لا تنحصر بما يمكن وصفه من الظواهر... ومن خلال ضمّ هذين الأمرين إلى بعضهما يبدو أنني أدرك أنّ هناك شيئاً وراء الظواهر. وهذا يبدو لي علماً حقيقيّاً، وهو أمرٌ في غاية الأهمية...

ثانياً: إنني أرى أن القوانين الفيزيائية الهامة رغم أنها لا تصف الحقيقة كما هي، ولكنها مع ذلك تقدّم رؤية إنسانية عن الحقيقة، ومن هنا فإنها تشتمل على شيءٍ غيرِ قابلٍ للتعريف. إن هذا الدليل في غاية الأهمية بالنسبة لي، حيث أخالف قابلية التحويل العلمي بشكلٍ معقولٍ، لأنني أقول: إذا لم يكن بمقدور علم الفيزياء أن يُقدّم لنا توصيفاً كاملاً ومقنعاً للحقيقة، ومع ذلك يشتمل على شيءٍ منه، فلِمَ لا يمكن لسائر الفنون ـ من قبيل: الموسيقى، والرسم، والشعر ـ أن تقوم بهذا الدور؟»[1].

يؤكد دسبانيا على ضرورة عدم الخلط بين الحقيقة التجريبية والحقيقة المستقلة، ويؤكد أيضاً على أن سائر الحقول يمكنها أن تظهر وجوهاً من الحقيقة المستقلة:

«إن الشيء الذي أسميه حقيقةً تجريبيةً هو مجموعةٌ من الظواهر... أرى أنه من خلال هذه الحقيقة التجريبية تكون هناك قابليةٌ لتطبيق أفكارٍ من قبيل المكملية، وأن يكون موضوع علم المعقول متسماً بالعلم. ولكن ينبغي عدم خلط هذا الأمر بالحقيقة المستقلة. وهو الشيء الذي يحتمل أن يتجاوز وصفه الكامل حدود قدرة العقل الإنساني... والآن يبدو من المعقول أن (نقبل) سائر الأساليب باستثناء العلم... وأن بإمكان هذه الأساليب أن تقدّم لنا مع العلم شيئاً غيرَ قابلٍ للتعريف عن بنية الحقيقة المستقلة»[2].

إنه يذهب إلى الاعتقاد بأن علينا التفكير على مستوَيَيْن، أحدهما بشأن الحقيقة المستقلة المنقّبة، والآخر بشأن الحقيقة التجريبية التي تمثل انعكاساً عن الحقيقة المستقلة. إن الحقيقة المستقلة هي التي تعمل في نهاية المطاف على توضيح النَّظْم الذي نشاهده في الظواهر، ونحن في الوقت الذي يجب ألّا نقصّر في التوجُّه إلى الحقيقة التجريبية، علينا ألّا نتوقف عند هذا المستوى.

[1]-المصدر أعلاه.

[2]-المصدر أعلاه.

«إن الحكمـة النهائيـة التـي يمكـن أن نتعلمهـا مـن الفيزيـاء، هـي أنـه يجـب علينـا أن نلقـي نظرتنـا بشـكلٍ متزامـنٍ عـلى مسـتوَيَيْن متناظرَيْـن مـع مفهومَيْن ومعنَيَـيْن، يعمـل الفلاسـفة عـلى تقديمهـا للحقيقـة ضمـن إطـارٍ لغـويٍّ. علينـا أن نتوصـل إلى مصـدر الظواهـر وأنـواع الجـمال والقيـم، وأن نتمنـى الوصـول إليهـا، كـما يتعـين علينـا أن نـدرك أن هـذه الحقيقـة مثـل الأفـق الـذي يتعـذر الوصـول إليـه. ومـن ناحيـةٍ أخـرى يجـب علينـا ألّا نقـصّر في الالتفـات إلى هـذا المسـتوى مـن الحقيقـة أيضـاً... إنّ مسـتوى الحقيقـة التجريبيـة يرتبـط بأمـور الحيـاة والتكامـل وحتـى الكـون. وأن نعطيهـا أهميتهـا الحقيقيـة... دون أن نعتـبره والأفـقَ النهـائيَّ شـيئاً واحـداً. وهـذا هـو الـشيء الـذي يُظهـر الدقـة الكاملـة لهـذه الحكمـة»[1].

يرى برنار دسبانيا أن الفرق بين الحقيقة المنقّبة والظواهر الكانطيّة يكمن في أننا نستطيع بمساعدة الأساليب التجريبية أن نحصل على معلومات بشأن هذه الحقيقة المنقبة؛ لأن نظرياتنا تمثل نماذج تقرّبنا من الحقيقة المنقّبة، دون أن تتمكن من توصيفها[2]. هناك حجاب بين الجانب المعروف والجانب غير المعروف من الحقيقة، ومن وظائف العلم أن يعمل على توسيع مساحة الحقل الأول، وتضييق مساحة الحقل الثاني.

وكما يقول إنشتاين:

«يتفـق الجميـع بـأن عـلى العلـم أن يُقيـم ارتباطـاً بـين الحقائـق التجريبيـة، بحيــث يغــدو بإمكاننــا مــن خــلال الحقائــق المجرّبــة أن نتوقــع الحقائــق الأخـرى. وطبقـاً لـرأي الكثـير مـن الوضعيـين يُعـدُّ العثـور عـلى الجـواب الأكمل لهـذا البحـث والتحقيـق هـو الهـدف الوحيـد للعلـم. بيـد أني لا أعتقـد بـأن هـذا الهـدف الخـاص هـو الـذي يـؤدي بهـذا النـوع مـن الشـوق لـدى الباحـث إلى تحقيـق هـذه النجاحـات الكـبرى. بـل هنـاك دافـعٌ أقـوى ـ وهـو في الوقـت نفسـه أكـثر غموضـاً ـ خلـف الجهـود والمسـاعي الدؤوبـة والتـي لا تعـرف

[1]-المصدر أعلاه، ص 205.

[2]-المصدر أعلاه.

الكلـل، هـو الـذي أدى إلى تحقيـق هـذه النجاحـات. نريـد أن نـدرك وجـود الحقيقـة. وإنّ مبنـى جميـع هـذه المسـاعي والجهـود يقـوم عـلى الاعتقـاد بـأنّ للوجـود بنيـةً كاملـةً ومنسـجمةً. واليـوم نمتلـك أرضيـةً أقـلَّ مـن الأزمنـة السـابقة كي نسـمح لأنفسـنا بالانحـراف عـن هـذا الاعتقـاد المذهـل»[1].

لِمَ لا نريد الاعتراف باحتمال وجود ضرورةٍ إلى طرقٍ جديدةٍ لتوصيف الحقيقة، وأنه لم يتم اكتشافها حتى الآن، وأننا لم نصل بعدُ إلى نهاية الطريق.

81. إرفين شرودينغر[2]:

«إن العلـم الحديـث بعيـدُ عـن اكتشـاف القوانـين الطبيعيـة، كبعـد علـم المتقدمـين مـن الإغريـق عـن هـذا الاكتشـاف»[3].

82. فيرنر هايزنبيرغ[4] ـ الصور الرياضية:

«في الفيزيـاء الذريـة يُكتـب الـزوال ـ بطبيعـة الحـال ـ للكثـير مـن الفيزيـاء القديمـة التـي كانـت متداولـة في حينهـا، وليـس مجـرّد قابليـة تطبيـق مفاهيـم وقوانـين هـذه الفيزيـاء فحسـب، بـل حتـى مُجمـل مفهـوم الواقعيـة أيضـاً ... والمـراد مـن إصـلاح الواقعيـة هـو أن الظواهـر العينيـة موجـودةٌ وتحـدث بشـكلٍ مسـتقلٍّ عـمّا إذا كان بالإمـكان مشـاهدتها أو لا، إذْ لم يعـد بالإمـكان تجسـيد المشـاهدات في الفيزيـاء الذريـة بهـذا الأسـلوب البسـيط. وهنـا نصـل إلى نتيجـةٍ مـن هـذه الحقيقـة وهـي أن العلـم الطبيعـي لا يتعاطـى مـع ذات الطبيعـة، وإنمـا يتعاطـى مـع الطبيعـة بالنحـو الـذي يصفـه الإنسـان ويفهمـه ... إن هـذه الخصوصيـة في نظريـة الكـم تجعـل مـن الصعـب القبـول بالمنظومة المقبولـة في الفلسـفة الماديـة، واعتبـار أصغـر ذرّات المـادة الجوهريـة موجـوداً بالمعنـى الواقعـي للكلمـة. إذ لـو صحّـت نظريـة الكـم فـإن هـذه الـذرّات

---

[1]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 206. (مصدر فارسي).

[2]-إرفين رودولف جوزيف ألكسندر شرودنيغر (1887 ـ 1961 م): فيزيائي معروف في إسهاماته في ميكانيكا الكم، ولا سيما معادلة شرودنيغر التي حاز بسببها على جائزة نوبل في الفيزياء عام 1933 م. المعرّب.

[3]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 245.

[4]-فيرنر كارل هايزنبيرغ (1901 ـ 1976 م): عالم فيزياء ألماني. حائز على جائزة نوبل عام 1932 م. اكتشف أحد أهم مبادئ الفيزياء الحديثة وهو مبدأ عدم التأكد. من مؤلفاته: (**الجزء والكل**)، و (**الفلسفة والفيزياء**)، و (**الطبيعة في الفيزياء**). المعرّب.

الجوهرية لا تكون واقعيةً بمقدار ما للأشياء الأخرى من قبيل: الشجر والحجر من الواقعية، بل يبدو أنها مجرّد انتزاعاتٍ من المشاهدات ذات الواقعية. فإذا لم يكن من الممكن نسبة الوجود إلى الذرّات الجوهرية بمعناها الواقعي، فمن المشكل أيضاً أن نعتبر المادة وجوداً بمفهومه الواقعي. ولهذا السبب ظهرت في الأعوام القليلة المنصرمة ولمناسباتٍ مختلفةٍ بعض التشكيكات حول التعبير الراهن لنظرية الكم من قِبل أتباع المدرسة المادية الديالكتيكية. بيد أن هذه المدرسة في الأساس لم تستطع أن تقدّم تعبيراً جديداً لنظرية الكم... لا جدال في أن الذرّات الجوهرية الجديدة أقرب إلى الأجسام الأفلاطونية المنظمة منها إلى الذرّات الديموقريطية. إن الذرّات الجوهرية الجديدة التي يتمّ تحديدها بواسطة مقتضيات التقارن الرياضي، تشبه إلى حدٍّ ما الأجسام المنظمة في فلسفة أفلاطون. إنها ليست ثابتةً ومتغيّرةً، ومن هنا من الصعب اعتبارها واقعيةً بالمفهوم العادّي للكلمة، بل يجب اعتبارها مظاهرَ بسيطةً للبنية الرياضية الأساسية التي نتوصّل إليها. وإذا أجهدنا أنفسنا فسوف نجزئ المادة إلى أجزاء أصغر وأصغر... وعليه ففي العلم الطبيعي الحديث لا يُعدُّ هذا شيئًا، بل هو صورةٌ، وتقارنٌ رياضيٌّ هو مبدأ الأشياء، وحيث إنّ البنية الرياضية لا تعدو في نهاية المطاف أن تكون مجرّدَ مضمونٍ عقلانيٍّ، أمكن القول على لسان (غوته)[1] في مسرحية (فاوست)[2]: «في البدء كانت الفكرة»... من الممتع بالنسبة لي أن نجد الإنسان في العصر الراهن وفي جميع أجزاء العالم ومع جميع الأدوات التقنية التي تمتلكها، يسعى إلى حلّ المسائل التي قام الفلاسفة الإغريق بتدوينها قبل 2500

[1]-يوهان فولفغانغ فون غوته (1749 ـ 1832 م): أحد أشهر أدباء ألمانيا المتميّزين. ترك إرثاً أدبيّاً وثقافيّاً ضخمًا للمكتبة الألمانية والعالمية. تنوّع أدب غوته ما بين الرواية والكتابة المسرحية والشعر وأبدع في كلٍّ منها، واهتم بالثقافة والأدب الشرقيّيْن. نظراً للمكانة الأدبية التي يمثلها غوته، تمّ إطلاق اسمه على أشهر معهد لنشر الثقافة الألمانية في شتى أنحاء العالم وهو (معهد غوته) الذي يُعدّ المركز الثقافي الوحيد لجمهورية ألمانيا الاتحادية حيث يمتدّ نشاطه على مستوى العالم. كما نحتت له العديد من المجسمات والتماثيل. المعرّب.

[2]-(فاوست) هي مسرحية تراجيدية من تأليف الكاتب المسرحي الألماني (يوهان فولفغانغ فون غوته). تقع في فصلين: الفصل الأول من التراجيديا نشر للمرّة الأولى في عام 1808 م، والفصل الثاني من التراجيديا نشر للمرّة الأولى في عام 1832 م، وهو العام الذي توفي فيه غوته. وتعتبر مسرحية (فاوست) الأكثر شهرةً من بين أعمال غوته، بل ذهب الكثيرون إلى وضعها ضمن أعظم الأعمال الأدبية في تاريخ الأدب الألماني. وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بترجمة هذه المسرحية إلى اللغة العربية، وكتابة مقدمةٍ لها، وقد صدرت هذه الترجمة في ثلاثة أجزاء من قبل المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة الكويت. المعرّب.

سنة، وسوف نحصل على جوابها في السنوات القليلة القادمة، أو خلال العقدين المقبلين في الحد الأقصى»[1].

83. جينز[2] ـ إن المادة لا تعدو أن تكون مفهوماً ذهنيّاً:

«لا يمكن للعالم أن يسمح بالتمظهر المادي، والسبب في ذلك يعود ـ من وجهة نظري ـ إلى أنها قد تحوّلت إلى مفهومٍ ذهنيٍّ بحتٍ»[3].

84. نيلس بور[4]:

«إننا في مسرح الوجود لسنا مجرّد متفرجين، بل نحن ممثلون أيضاً». [لقد اقتبس (نيلس بور) هذه العبارة من الفيلسوف الصيني (لاوتسي)[5]]. «يذهب نيلس بور إلى الاعتقاد بأن العلم ليس من شأنه بيان ماهية الأشياء أو أن يقدم توصيفاً للعالم الخارجي، وإنما مهمة العلم تتلخص في إيجاد الارتباط بين مختلف التجارب البشرية. وعلى هذا الأساس عندما نتحدّث عن وصف الطبيعة، لا يكون مرادنا هو وصف الطبيعة المستقلة عن البشر، وإنما مرادنا من ذلك توصيف التجارب البشرية». «من الخطأ القول بأن مهمة الفيزياء تكمن في الكشف عن ماهية الطبيعة. فإن الفيزياء ترتبط بما يمكن لنا قوله بشأن الطبيعة»[6].

85. آرثور فين[7]:

«**إنّ الواقعيةَ ميّتةٌ**»[8]. يدّعي فاين أنه:

---

[1]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 197 ـ 198.

[2]-لم نعثر على ترجمته. المعرّب.

[3]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 37.

[4]-نيلس هنريك ديفد بور (1885 ـ 1962 م): فيزيائيٌّ دنماركيٌّ. أسهم بشكلٍ بارزٍ في صياغة نماذج لفهم البنية الذرية إضافةً إلى ميكانيكا الكم ولا سيما تفسيره الذي ينادي بقبول الطبيعة الاحتمالية المطروحة في ميكانيكا الكم. شغل منصب رئيس لجنة الطاقة الذرية الدنماركية، ورئيس معهد كوبنهاغن للعلوم الطبيعية النظرية. المعرّب.

[5]-لاوتسي أو لاوتزه (604 ـ 531 ق.م): فيلسوفٌ صينيٌّ قديمٌ وشخصيةٌ هامةٌ في الطاوية. وتعني كلمة (لاوتسي): السيد القديم، وتُعتبر لقبًا تفخيماً وتعظيمًا. ومن ألقابه (تايشانغ لاوجون). وهو أحد الأنقياء الثلاثة في الطاوية. يُنسب إليه كتاب العمل الأهم في الطاوية (تاو تي تشينغ). يعد لاوتسي من الشخصيات الرئيسة في الحضارة الصينية، ويدّعي الكثير من النبلاء والعامة أنهم ينحدرون من نسله. وعبر التاريخ اعتنقت عدّةُ حركاتٍ معارضةٍ للسلطات أفكار لاوتسي. المعرّب.

[6]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 80 ـ 81.

[7]-آرثور فين (1937 ـ ؟ م): فيلسوف أمريكي. أستاذ العلوم في جامعة واشنطن. المعرّب.

[8]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 198.

«لا مع الواقعية ولا ضدّها، وإنما يختط لنفسه نهجاً ثالثاً يتجنب الحديث عن العالم الخارجي أو إعطاء تحليلٍ عن مفهوم الحقيقة. وهو يقول أنّه هنا يجب التخلي عن الكلام بشأن هذه الأمور بسبب عدم مفهوميتها أو ارتباطها، بل يقول أنه يجب التخلي عنها لعدم وجود مصادر لحل وفصل هذا الجدل. ويمكن إرجاع هذه الرؤية من قبل (آرثور فين) إلى يأسه وقنوطه الفلسفي»[1].

يمكن لنا القول: بالنظر إلى الأدلة الثلاثة وإثبات واقعية الأشياء بغض النظر عن إدراك الشخص المدرِك، يكون ادعاء آرتور فاين القائل بأن «الواقعيةُ ميتةٌ»، قضيةً فلسفيةً سلبيةً، إذ لا يمكن التخلي عن البحث الواقعي بسبب الحاجة إلى إثبات الحياة الواقعية.

علينا ألّا نتجاهل حقيقة أن أكثر الخطوط استقامة في معرفة حقائق عالم الوجود هي في بعض الأحيان أكثرها طولاً وأشدّها تعرّجاً والتواءً. كان من الأجدر بـ (**فاين**) أن يدرك أن حاجة معرفة حقائق عالم الوجود إلى البحث والسعي الحثيث إذا كانت تشكل مانعاً دون التفكير والتحقيق فيها، لما أمكن للإنسان أن يتوصل إلى كل هذا التطوّر والتقدم الذي نشاهده حاليّاً.

86. فيكتور فايسكوف[2]:

«على الرغم من استحالة الوصف غير المبهم لحقيقة الذرّة بالمفاهيم العادية والمعطيات المادية، إلا أنّ هناك طرحًا رياضيًّا غيرَ مبهمٍ يقدّم لنا إمكانيةً لمشاهدة التوقعات والاحتمالات الصحيحة»[3].

87. كارل فريدريك فون فايزاكر[4] ـ عقدة النقطة:

---

[1]-المصدر أعلاه، ص 198 ـ 199.

[2]-فيكتور فايسكوف (من علماء القرن العشرين للميلاد): عالمٌ فيزياء ألمانيٌّ. صاحب كتاب (**المعرفة والتساؤل**). وهو صاحب النظرية القائلة: إن بالإمكان متابعة تاريخ المادة على الأرض منذ أن كانت سحابة من الهيدروجين الخالص. المعرّب.

[3]-Zum Weltbild der physik.

[4]-كارل فريدريك فون فايزاكر (1912 ـ 2007 م): عالمٌ فيزياء وفيلسوفٌ ألمانيٌّ. كان واحداً من الباحثين الذين قاموا بالبحوث النووية لألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية تحت قيادة فيرنر هاينبيرغ. هناك جدلٌ بين الباحين حول ما إذا كان (فايزاكر) قد قام بأبحاث لصنع القنبلة الذرية للنظام النازي. والده الدبلوماسي (إرنست فون فايزاكر) الذي شغل منصب وزير الخارجية، وهو الشقيق الأكبر لـ (ريتشارد فون فايزاكر) الذي شغل منصب رئيس ألمانيا في الفترة ما بين (1984 ــ 1994 م)، وهو والد الفيزيائي وعالم البيئة (إرنست أولريش فون فايزاكر)، وصهر (كونراد رايزر) الرئيس السابق لمجلس الكنائس العالمي. وقد كانت بحوث فايزاكر في طاقة النجوم من الاندماج النووي هامّةً في الوصول إلى الطاقة النووية. المعرّب.

«مع نظرية التكامل التاريخي للفيزياء الذرية، يتحد علم الكيمياء وعلم الفيزياء في كتلةٍ واحدةٍ مركبةٍ؛ لأن الذرّة تمثل الحجر الأساس لكلا العلمين. وإن العلوم الأخرى، من قبيل: النجوم والمناخ والجيولوجيا وعلم المعادن يمكنها اليوم ـ من خلال الحد الذي تتحدّث فيه حول توصيف وتقسيم الظواهر لتوضيح وإقامة القوانين ـ أنْ تُشكّل مساحةً رئيسةً لكلٍّ من علم الكيمياء والفيزياء. يضاف إلى ذلك أنّ عِلمَي الفيزياء والكيمياء قد أصبحا أدواتٍ مساعدةً وضروريةً لمعرفة المواد الآلية.

يمكن اعتبار مفهوم الذرّة نقطةً معقدةً في النسيج العلمي للحقيقة. وإن التجارب في مختلف حقول العلم تعود إلى هذه العقدة، وترتبط في ما بينها عند هذه النقطة.

إن علم الكيمياء لوحده، وعلم الحرارة لوحده، أو نظرية الإلكترونات لوحدها، قد أمكن لها أن تجعل من وجود الذرّات مجردَ أمرٍ محتمَلٍ. وإن وصول رأس خيط الأدلة المختلفة لهذه الأصول في ادعاء وجود الذرات إلى بعضها، إن رؤوس الخيوط في هذا المورد بالذات قد أوجدت شيئاً أسميه (نسيج العلم). إن احتمال صحة النتائج الحاسمة قد انخفض من خلال هذا النوع من التناغم بين الخيوط، وبهذا المقدار أضحى النسيج غيرَ قابلٍ للتجزئة والتقسيم حيث ينمو ويقترب من نقطة العقدة بشكلٍ أكبرَ»[1].

الآراء حول الواقعية الذاتية

آراء أساطين الفلاسفة والعلماء من الشرق والغرب حول الواقعية الذاتية للكائنات بنفسها وبغض النظر عن مدير الأعضاء.

يجب أولاً أن نأخذ هذه المسألة بنظر الاعتبار، وهي أنه بالالتفات إلى الأصول الثلاثة المبنائية والمنهج الفكري والمدرسي، يمكن تحديد النظرية الجماعية لمئات المفكرين من العلماء والفلاسفة حول واقعية (**الشيء في حدّ ذاته**). وهذه الأصول الثلاثة هي كالآتي:

[1]-المصدر أعلاه.

الأصل الأول: إن المعرفة البشرية (**سواءٌ العلمية أو الفلسفية**) هي حصيلةٌ واقعيةٌ الشيء لذاته وتأثير كيفية عوامل إدراكه للواقعية المذكورة، إلا في موردين:

المورد الأول: الوعي الذاتي (العلم الحضوري).

المورد الثاني: إدراك مفهوم الإله.

وذلك لأن معرفتنا بالنسبة إلى هذين الموردين وخصوصية المواد والأسلوب البنيوي لأدوات الإدراك والمعرفة من قبيل: المكرسكوب والتسلكوب وما إلى ذلك، لا تحتاج إلى توسّط مختلف عوامل وعناصر الأحساس والأصول الأولية والمواقف الخاصة والأهداف والغايات المعيّنة، ولذلك يكون الارتباط بالنسبة إلى هذين الموردين ارتباطاً مباشراً، وفي غيرهما تكون جميع مسائل العلوم والفلسفات نتيجةً وثمرةً لارتباط الـ (**أنا مع جميع العناصر الإدراكية**) أو (**الغير**). إن هذا الأصل قد عبّر عنه الفيلسوف الصيني لاوتسي بهذه العبارة الجميلة التي نتذكرها دائماً: (**نحن في مسرح الوجود الكبير ممثلون ومشاهدون في الوقت ذاته**). ومن هنا لا نستطيع القول: لا يمكن لمفكرٍ ـ من الناحية العلمية والفلسفية ـ أن يدّعي القول: إنني أدرك الواقعية لذاتها كما هي ومن دون تدخّل الأمرَيْن أعلاه.

الأصل الثاني: الارتباط المباشر وغير المباشر لأجزاء وظواهر عالم الطبيعة في ما بينها. وعلى أساس هذا الارتباط، يكفي وجود مجهولٍ واحدٍ في عالم الطبيعة كي لا يستطيع أيّ إنسانٍ عاقلٍ أن يدّعي أننا نفهم جميع الأشياء بواسطة العلم وحده!! ناهيك عن أن معلوماتنا في قبال مجهولاتنا بالمقدار الذي وصفه أمثال نيوتن في قوله:

«إننا بمنزلة الطفل الواقف على ساحل المحيط الواسع، ولا يرى من الأمور سوى الرمال الصغيرة المنتشرة على ساحل ذلك المحيط»!

الأصل الثالث: نحن لا نستطيع التعرّف على الفصل الحقيقي للأشياء، وإن علمنا لا يصل إلى أبعد من الفصل المنطقي للأمور. ولا يبعد أن يكون هذا هو مراد جميع الفلاسفة والعلماء من أمثال صدر المتألهين الشيرازي عندما عرّف الفلسفة قائلاً:

«هي العلم بحقائق الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية»

هو هذا الأصل الذي نذكره؛ لأن الحقيقة التي يكون قوام النوع الذاتي بها (الفصل الحقيقي) لا يمكن إدراكها والتعرّف عليها بالمعلومات العادية للبشر.

بالنظر إلى هذه الأصول الثلاثة، لا يكون ادعاء معرفة حقائق عالم الطبيعة كما هي بواسطة العلم والفلسفة مستنداً إلى أيِّ دليلٍ مقنعٍ، وأما النظريات المدرسية، من قبيل ما يقال: إن نظرية الرواقيين كذا، وإن الوضعيون يقولون كذا، فمن الممكن أن يكون ضمن كلِّ واحدٍ من هذه المدارس مئات المفكرين. وكما سنرى فإن الوضعيين لا يرون إمكان التعرّف على حقيقة الأشياء كما هي. يقول ديفد بوم[1]:

«هناك نقطتان هامّتان وأساسيتان لا يتم التطرّق إليهما في نظرية الكم، وهما:

أ ـ وجود الأشياء: تقول نظرية الكم أنه لا يمكن دراسة وبحث كلِّ شيءٍ، سوى على نحو الاحتمال بشأن الأمور التي نشاهدها، وهذا إذا امتلكنا الوسائل الموصلة إلى ذلك.

ب ـ الشيء الذي يحدث بشكلٍ عمليٍّ: يذهب الوضعيون بشأن المسائل الجوهرية في الوجود إلى استلزام الاستفادة من المفاهيم التي لا تقبل التعريف الدقيق، ولذلك يجب اجتنابها»[2].

لدفع هذا التوهم القائل: لو كانت هذه الأصول الثلاثة مقبولةً عند المنظرين من العلماء والفلاسفة، لما شهدنا كل هذه النظريات المتنوّعة بشأن التعريف بواقعية عالم الطبيعة، سنعمد في هذا الفصل إلى ذكر نظريات عددٍ كبيرٍ من مشاهير الفلاسفة والمتقدمين من العلماء والمتأخرين من الشرق والغرب، وسوف ندرك بالالتفات إلى هذه النظرية أن بعض هؤلاء العلماء والمفكرين الذين لا يقولون بأن الواقعية الذاتية للطبيعة قابلة للفهم، يبدون رأيهم بغض النظر عن هذه الأصول الثلاثة.

* * *

[1]-ديفد بوم (1917 ـ 1992 م): عالِمُ فيزياء أمريكيٌّ. ساهم بشكلٍ كبيرٍ في فيزياء الكم، والفيزياء النظرية، والفلسفة، وعلم النفس العصبي. قام بعدّة تسجيلاتٍ مع الفيلسوف الهندي الشهير (جدّو كريشنامورتي). شارك في مشروع مانهاتن خلال الحرب العالمية الثانية لصناعة القنبلة الذرية. المعرّب.

[2]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 33.

نظريات أساطين الفلاسفة حول الواقعية الذاتية للأشياء

أولاً: الحقيقة أو الحقائق المعقولة وراء المحسوسات: وقد استخدم بعض الفلاسفة في هذا الشأن مصطلح (**العقل الكل**) أيضاً. ومن بين الذين أبرزوا هذه النظرية كلٌّ من:

1 ـ أفلاطون، 2 ـ سامكهيا، 3 ـ وحدة الكائنات في الهند، 4 ـ هيروقليطس، 5 ـ زينون الإيلي، 6 ـ بارمنيدس، 7 ـ مارك أورال، 8 ـ المعلم إكهرت، 9 ـ هيغل، 10 ـ ألفرد فويه، 11 ـ نيقولا مالبرانش، 12 ـ جوزايا رويس، 13 ـ جلال الدين محمد المولوي.

من الواضح أنه لا سبيل إلى الاستدلال على إثبات الحقيقة المعقولة فوق محسوسات عالم الطبيعة وبيان ماهيتها من طريق الحواس والتجارب العلمية العادية. وإن القول بأن المحسوسات في تغيّر وتحوّل دائم، وأن مدركاتنا بشأنها نسبيّةٌ، لا يصلح أن يكون دليلاً مباشراً وحاسماً وقاطعاً على إثبات تلك الحقيقة المعقولة بوصفها أساساً لتلك المحسوسات أو مورداً لاستفادتها؛ لأن هذا الأمر القائل بأن حقائق عالم الطبيعة تتغيّر في كل لحظةٍ من قبيل الفوتونات النورية التي تنساب من عالم ما فوق الطبيعة إلى ساحة الوجود، من شأنه أن يُبطل نظرية المعقول والعقل الكلي. ولإثبات هذا الأمر يمكن الاستدلال ببعض الآيات القرآنية، من قبيل قوله تعالى: (**يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**)[1].

حتى أن بعض المفكرين من الذين لا يميلون إلى إدخال ما فوق الطبيعة في دائرة الطبيعة، من أمثال **برتراند راسل**، يقول:

«لو تصوّرنا أمور العالم كما لو دخل عالمٌ أبديٌّ خارجيٌّ إلى عالمنا، وليس كما لو اعتبرنا الزمان بوصفه هاضماً لكل ما هو موجودٌ، ففي مثل هذه الحالة أرى أننا سنحصل على صورةٍ أكثرَ مطابقةً للعالم. وإذا كان للزمان من واقعيةٍ، فإن ملاحظة عدم أهمية هذه الحقيقة يمثل المنزل الأول في طريق الحكمة»[2].

[1]-الرحمن: 29.

[2]-برتراند راسل، **عرفان ومنطق**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري، ص 77. ونصّه الإنجليزي:

Bertrand Russell, ***Mysticism and Logic***, p. 27.

وعلى هذا الأساس لا طريق للعلم إلى إثبات الواقعية الذاتية لعالم الوجود والعقل الكل أو المُثُل الإفلاطونية.

ثانياً: الواقعية الذاتية للأشياء المجهولة: يُجمع المفكرون قاطبةً على الاعتقاد بأن الفصل الحقيقي لجميع الأشياء مجهولٌ، من أمثال الفلاسفة والعلماء المسلمين، ومن بينهم: **حسين بن عبد الله بن سينا، ومحمد بن طرخان الفارابي، وبهمنيار، ومحمد بن زكريا الرازي، وأبو العباس إيرانشهري، وصدر المتألهين الشيرازي، والميرداماد، والخواجة نصير الدين الطوسي، والميرفندرسكي**. وكذلك يذهب المفكرون الوضعيون بدورهم إلى القول بأن الواقعية الذاتية للأشياء مجهولةٌ.

ومن بين المفكرين الذين يقولون بمجهولية الواقعية الذاتية للأشياء، كل من: **إيمانويل كانط، وفيليستي دو لامنه، وهربرت سبنسر، وهرمان فون هلمهولتز، وبليز باسكال، وماكس بلانك، وجون لوك، ومين دي بيران، وأوغست كونت، وبرنارد بولزانو، وفولتير، وجورج سانتاينا، وجوزيف دي مستر، وأنطوان كورنو، وأوليفر ليدج، وشوبنهاور، وجان فيلو، و باروخ سبينوزا، ووليم هاملتون، وتوماس كارلايل، ومارتن هايدغر.**

يقول **إيبوليت تاين:**

«إن الوصول إلى الإدراك الحقيقي للواقعية الذاتية للأشياء ليس مستحيلاً».

بيد أنه لم يقم بتعريفها. ولكن هل سيكون من الممكن إثبات هذه الأصول من طريق العلم أم من طريقٍ آخرَ؟ هذا ما لا يمكن إثباته. إن **إميل بوترو، وأومو، وأوزوالد كولبيه، وألبرت إنشتاين، وفسكوف، وآرثور فاين، وفايتسكو، وبرنار دسبانيا** (الذي تقدم تعبيره عن الواقعية الذاتية للأشياء بأنها واقعيةٌ منقّبةٌ)، **وإرفين شرودينغر**، إنّ هؤلاء المفكرون يذهبون بدورهم إلى إمكانية إدراك واقعية الأشياء، ولكنهم لم يقدموا بعد طريقاً علميّاً إلى هذه الغاية، ومع ذلك فإنّ هناك عبارةً معروفةً لـ (**شرودينغر**) يقول فيها:

«إنّ العلمَ الحديث بعيدٌ عن اكتشاف القوانين الطبيعية، كبعد علم المتقدمين من الإغريق عن هذا الاكتشاف»[1].

لذلك يمكن تصنيفه ضمن هذه الفئة.

[1]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 245.

ثالثاً: الذرّات غير القابلة للتجزئة في العالم الذهني: ومن بين أنصار هذا الرأي كلٌّ مِن: **ديموقريطس، ولوكيوس أبوليوس**[1].

رابعاً: الماء الأول: يجب أن نعد **طاليس** من القائلين بهذه النظرية.

خامساً: الهواء: وأتباع هذه النظريه هم أمثال: **أنكسيمانس الملطي، وديوجانس اللايرتي، وإرخيلاوس.**

سادساً: العدد وامتداد موضوع علم الهندسة النظرية: والقائلون بهذه النظرية هم أمثال: **فيثاغورس، ورينيه ديكارت.**

سابعاً: الهيولى والصورة: ومن بين القائلين بهذه النظرية، يجب ذكر أسماء كل من: **أناكساغوراس**، وجميع القائلين بالهيولى، والقديس **بونافنتورا.**

ثامناً: الحقيقة الأولى (الجنس): ويُعدّ **أرثرينا** من القائلين بذلك.

من الواضح أن كلَّ واحدٍ من هذه الأمور التي تُذكر بوصفها واقعيةً ذاتيةً للأشياء في عالم الطبيعة، إنما يُنظر إليها من زاوية الحالة الذهنية لقائليها. من باب المثال: إنّ العدد الذي يُمثّل بالنسبة إلى **فيثاغورس** بوصفه الحقيقة الأشمل في عالم الطبيعة، وذكره بوصفه الواقعية الذاتية للكائنات، إنما هو لأن فيثاغورس ينظر إلى العالم من خلال عدسة الرياضيات. كما كان **رينيه ديكارت** ينظر إلى العالم عبر عدسة الهندسة، وقد لفت انتباه كلٍّ مِن هذين المفكرين الكمية المنفصلة (**العدد**) والكمية المتصلة (**الامتداد**). ولا يبعد أن يكون **فيثاغورس** في قوله: «**إن عالم الطبيعة بمنزلة السجن للإنسان**» قد نظر في ذلك من خلال شمولية الكم الذي يستوعب جميع أبعاد هذا العالم، ولكنْ لم يُنقَل عن هذا المفكر أنه إنما قال بأن سبب اعتباره العالم سجناً للإنسان هو أنّه واقع تحت أسر العدد.

ومن بين هذه المفاهيم المحدودة والكلية، تعدّ الذرّات، والماء الأول، والهواء، الأكثر

---

[1]-لوشيوس أبوليوس (125 ـ 180 م): كاتبٌ لاتينيٌّ وخطيبٌ أمازيغيٌّ نوميديٌّ وفيلسوفٌ وعالمٌ طبيعيٌّ وكاتبٌ أخلاقيٌّ وروائيٌّ ومسرحيٌّ وملحميٌّ وشاعرٌ غنائيٌّ. ولد في مدينة مادور والتي يطلق عليها اليوم مداوروش في ولاية سوق أهراس في الجزائر. كان يُسمي نفسه في مخطوطاته أحياناً (أبوليوس المادوري الأفلاطوني) و(الفيلسوف الأفلاطوني) تارةً أخرى. يُعتبر صاحب أول روايةٍ في التاريخ، وهي رواية (التحوّلات) أو (التغيّرات) باللغة اللاتينية القديمة، وهي الرواية الوحيدة بتلك اللغة ولها نسخةٌ محفوظة بحالةٍ سليمةٍ. ويطلق عليها أيضاً عنوان (تحوّلات الجحش الذهبي) أيضاً. المعرّب.

حضوراً في بيان وتقديم الواقعية خارج الذات الإنسانية، بيد أن محدودية هوياتها قانعة عن ضمان جميع عالم الطبيعة. وعلى الرغم من ذلك فإن العلوم لم تقبل أي واحد من هذه المفاهيم بوصفها واقعيةً ذاتيةً للأشياء.

تاسعاً: الذرّات الحية:

وهي نظرية: **جوردانو برونو، ولايبنيتز، وهربرت سبنسر، وماري غويو، وهرمان ليتسه، وفوخنر**. كما نُقلت هذه النظرية عن بعض المدارس الفلسفية، مثل: الهيوليسم، القائلين بحياة الهيولى، ويؤمن بها القائلون بنظرية عدم إمكان ولادة الحي من غير الحي، مستندين في ذلك إلى الاستدلال العلمي والفلسفي. وقد تحدّث القرآن الكريم في الكثير من آياته الشريفة عن تسبيح جميع الكائنات لله تعالى، من قبيل قوله: (**يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**)[1]. لقد إستدلّوا بالقاعدة القائلة: (**فاقد الشيء لا يعطيه**)، والقاعدة القائلة: (**فاقد الكمال لا يمكن أن يكون واهباً للكمال**).

إن هذا الاستدلال العلمي والعقلي مقبولٌ، لأن الشيء إذا كان مفتقراً إلى موضوعٍ، ومع ذلك يفترض أن يقدّم ذات الموضوع، فيبدو أنّ ذلك ينطوي على تناقضٍ صريحٍ. إذا لم تكن المادة حاملةً لجذور الحياة في ذاتها، فإن ظهور الكائنات الحية منها هو التناقض الذي ترفضه جميع المدارس الفلسفية والقوانين العلمية.

عاشراً: الواقعية تتعيّن بواسطة الذهن والإدراك البشري

إن أنصار هذه النظرية هم كلٌّ من: **كوبرنيق**[2]**، وجورج بيركلي**[3]**، وروجر بوسكوفيتش**[4]**، وجون ديوي، وجينز، وفريدريش نيتشه.**

---

[1]-التغابن: 1.

[2]-نيكولاس كوبرنيكوس (1473 ـ 1543 م): راهبٌ وعالمُ رياضياتٍ وفيلسوفٌ وفلكيٌّ وقانونيٌّ وطبيبٌ وإداريٌّ ودبلوماسيٌّ وعسكريٌّ بولنديٌّ. كان أحد أعظم علماء عصره. يُعتبر أول من صاغ نظرية مركزية الشمس، وكون الأرض جرماً يدور في فلكها في كتابه (حول دوران الأجرام السماوية)، وهو مطوّر نظرية دوران الأرض، ويعتبر مؤسس علم الفلك الحديث الذي ينتمي لعصر النهضة الأوروبية. المعرّب.

[3]-جورج بيركلي (1685 ـ 1753 م): فيلسوفٌ بريطانيٌّ ـ إيرلنديٌّ، وأسقفٌ إنغيليكانيٌّ. يعتبر من أبرز مساندي الرؤية الجوهرية في القرن الثامن عشر للميلاد. أنكر وجود المادة وقال بأن ما يراه البشر لا يعدو أن يكون مجرّد فكرة في العقل بفعل الإدراك. وهكذا فإن العقل البشري لا يعدو أن يكون بياناً للروح. هوجمت آراء بيركلي وربما نسفت تماماً في نظر الكثيرين. كما أن لـ (بيركلي) أعمالاً في الرياضيات والإبستمولوجيا أيضاً. المعرّب.

[4]-روجر جوزيف بوسكوفيتش (1711 ـ 1787 م): فيزيائيٌّ وفلكيٌّ وعالمُ رياضياتٍ وفيلسوفٌ ودبلوماسيٌّ وشاعرٌ ولاهوتيٌّ وقسٌّ يسوعيٌّ وموسوعيٌّ كرواتيٌّ، ولكنه تلقى تعليمه في كلٍّ من إيطاليا وفرنسا. أطلق عليه (فيرنر هايزنبرغ) لقب (لايبنتز الكرواتي). وضع أساساً للنظرية الذرية. وكان له العديد من الإسهامات في علم الفلك، وقد اكتشف في سنة 1753 م أن القمر يخلو من غلاف جوي. المعرّب.

وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء العلماء في كلماتهم وخصائصهم الفكرية، إلا أنهم يشتركون بأجمعهم في هذا المعنى الكلي وهو أنّ مِلاك تشخيص الواقعية الذي يستلزم وجودها العيني هو الذهن.

ويبدو من المستبعد جدّاً ـ بطبيعة الحال ـ أن نعتبر أكثر القضايا بداهةً والتي هي الواقعية الذاتية للأشياء، قابلةً للانتفاء بواسطة ضرورة الواقعية من طريق الحواس والقوى الذهنية، والقول: إذا لم يدرك الذهن شيئاً، لن يكون ذلك الشيء موجوداً![1]

الحادي عشر: الواقعية الذاتية للأشياء انتزاعٌ مِن الـ (**أنا**):

إنّ دور الـ (أنا) في فلسفة فيخته، هو ذات دور (**العقل**) في فلسفة هيغل. بعبارةٍ أخرى، إنّ (أنا الذات على الموضوع) نتيجةٌ لـ (**إنّ الغير في مواجهة الموضوع**)، وعليه (فإنّ كل الوجود يتبلور من وضع (**الأنا**) (**وغير الأنا**)). إن هذا النوع من التفكير وإن كان مؤثّراً جدّاً في إدراك عظمة الـ (أنا)، ولكن ليس هناك أيُّ طريقٍ علميٍّ لإثبات أن

---

[1]-ومع ذلك فقد ذكرت في كتاب (**مولوي وجهان بيني ها**) ثلاثة أدلةٍ للردّ على المذهب الواقعي، وبالنظر إلى أهمية البحث سوف نعيد ذكر هذه الأدلة هنا، على النحو الآتي:

الدليل الأول: وحدة الإدراك واختلاف المدركات. ببيان أن علينا أن نسأل أتباع المذهب الواقعي: إن وظيفة العين هي رؤية الأشكال والألوان وما إلى ذلك، وهذه ظاهرةٌ أو نشاطٌ يختص به أداء العين. نحن نرى أن العين عندما تنظر إلى الكرسي فإنها تشاهد الشكل الخاص بالكرسي، وأن هذا الشكل الخاص بالكرسي ليس قلماً، ولا هو رغيف خبزٍ ولا هو بحرٌ، ولا هو تفاحةٌ، وعند مشاهدة كل واحد من هذه الأمور، إنما ترى العين شكله ولونه الخاصين دون سائر الأشياء الأخرى. فإذا لم يكن لهذه الأشياء واقعية متنوعة في العالم العيني والخارجي، فمن أين ينشأ هذا التنوّع في آرائنا؟ وهكذا الأمر بالنسبة إلى أداء الذهن الذي يعكس الوجود والظواهر التي يأخذها من العالم الخارجي، فإنها لا تعدو أن تكون ظاهرةً واحدةً، وهي الحكاية عن الأشياء الخارجية المحسوسة، فما هو منشأ جميع هذه الاختلافات في الأمور المنعكسة على صفحة الذهن؟

الدليل الثاني: إن الواقعية والحقيقة المردّدة بين ذاتها وغير ذاتها غيرُ ممكنةٍ أبداً. لا شك في أن ما له واقعية، هو شيءٌ متعيّنٌ في الواقع (وإن كان طريق إثباته يتوقف على إدراكي)، وليس شيئاً مردداً بين ذاته وغير ذاته. فعلى سبيل المثال: لو رأيت جسماً في الصحراء من بعيدٍ، ولم أعرف ما إذا كان ذلك الجسم عبارةً عن صخرةٍ أو خروفٍ. فالذي له الواقعية هو أن يكون ذلك الجسم إما صخرةً وليس خروفاً، أو هو خروفٌ وليس صخرةً. وأنا بسبب بعدي عن ذلك الجسم أتردد بين أن يكون صخرةً أو أن يكون خروفاً، ولكن أحدهما في الواقع هو المتعيّن وليس غير متعيّنٍ. ولا يمكن لأيِّ واحدٍ من أتباع المذهب الواقعي أن يدّعي ويقول: إن ما يراه هو شيء مرددٌ واقعيٌّ! وإذا ادعى مثل هذا الأمر لا يكون فيلسوفاً ناظراً إلى العلم، وإنما هو مجرد شخصٍ ضيق الأفق لا يرى إلى ما هو أبعد من ذاته، ولا مكان له إلا في مقاهي السفسطائيين في عصور ما قبل الميلاد. إن هذا الإنسان الواقعي هو الذي لا يستطيع أن يثبت أناه الذاتية التي يخلو ذهنه من أي صورةٍ منعكسةٍ عنها. قد يتذرع أتباع المذهب الواقعي بعدم تعيّن الفيزياء الحديثة، ويقول: في المسائل النظرية والأساسية الذرية الراهنة لا تعيّن اليوم لأيِّ واقعةٍ وحادثةٍ، ونحن حتى ما قبل بروز الحادثة لا نرى أيَّ تعيّنٍ لها. جوابه أننا في العلوم والمعارف إذا استنتجنا من (عدم المشاهدة) (عدم الوجود)، وجب علينا التخلي عن جميع موضوعات علم النفس والدراسات النفسية وطب العلم النفسي؛ إذ لا يمكن مشاهدة أيِّ واحدٍ من الظواهر النفسية ونشاطات الأنا والذات التي تشكل أرضيةً وأساساً هامّاً لهذه العلوم. فهل يمكن القول إن هذه المسائل ليس لها وجود؟! ثم إن الحادثة التي هي في طريقها إلى الظهور، قد تكتسب في كل نقطة من مسارها التعيّن الخاص بتلك النقطة، وبعد أن تظهر في نقطةٍ تكتسب تعيّن تلك النقطة، على الرغم من أنه بالنسبة إلى الشخص الناظر تكون تلك النقطة الأخيرة متعينةً قبل بروز الحادثة بواسطة احتمالاتٍ أوسعَ. وعليه لا أدري سبب استيحاش هؤلاء من هذه العبارة: (إن العالم يختلف عن تعريف العالم)؟!

الدليل الثالث: ضرورة اتخاذ الإنسان موقفاً تجاه الحقائق الخارجية. توضيح ذلك أن الفرد يضطر عند الشعور بالبرد أن يرتدي ثياباً دافئةً، وأن يفر من الوحوش الضواري، وأن يغيّر مساره عندما تقع في طريقه حفرةٌ عميقةٌ. كما أنه يلتمس الضياء كي يرى الأشياء ... إن هذه المواقف تجاه الحقائق خيرُ دليلٍ على ثبوت الحقيقة الخارجة عن ذواتنا. إن الإنسان يدرك أن الحقائق تتعاطى معه سواءً أدرك ذلك أم لا.

وهكذا نلاحظ أن المذهب الواقعي في توضيح مِلاك الحقيقة الذاتية للأشياء لا يسندها إلى العلم، بل العلم يخالف هذا المذهب.

الواقعية الذاتية هي مجرد الـ (أنا) أو أن الواقعية الذاتية تنشأ من الـ (أنا).

الثاني عشر: الـ (أنا) و (غير الأنا):

يقول **شيلينغ:**

«العـالم والـ (أنـا) أو خـارج الـذات أو داخـل الـذات أي الـروح مـن جنـسٍ واحـدٍ ومنشـأٌ واحـدٌ».

ولمّا كان شيلينغ يؤمن بوجود قوًى أخرى غير القوى الظاهرية المحسوسة، ويقول: إن ذات القوى الموجودة في الروح أو النفس موجودةٌ في الطبيعة أيضاً، لذلك يمكن القول: إن نظرية شيلينغ بشأن الواقعية الذاتية للأشياء لا يمكن إثباتها من طريق العلم المحض في ما يصطلح عليه بالمرحلة المعاصرة.

الثالث عشر: المادةُ جوهرٌ مركَّبٌ من المادة والعقل ولا سيما في نشاطها الرياضي وليس لهذه المادة امتدادٌ متصلٌ:

يُعتبر كلٌّ من **برتراند راسل، وهايزنبرغ، ونيلز بور**، من أنصار هذه النظرية.

على الرغم من أن هذه المجموعة من العلماء والمفكرين في ما يتعلق بوجهة نظر الفيزياء النظرية لا يقولون شيئاً واحداً معيناً أو هويةً محددةً بشأن الواقعية الذاتية للموجودات الخارجية، ولكن بالالتفات إلى الأصل المعروف القائل: «**إنّنا في مسرح الوجود لسنا مجرّد متفرجين، بل نحن ممثِّلون أيضاً**»، يمكن القول أنّ هؤلاء الأشخاصَ وأضرابَهم يرون أنّ الحقيقةَ الذاتية للأشياء واقعيةٌ ذاتُ بعديْن (**ذهنيةٌ أو عقليةٌ، وعينيةٌ**). هل تطوُّرُ العلوم والصناعات منذ القدم وحتى هذه اللحظة قد تحقق بشكلٍ مباشرٍ وبأهدافٍ محدَّدةٍ بشأن النتائج المطلوبة وبواسطة الأفكار الفلسفية والمنطقية والعلوم، بحيث إن جميع التيارات العلمية والصناعية ونتائجها بكامل الوعي والتفكير المنطقي أم لا؟

لا نتصور أن مشكلتنا الرئيسة في ارتباطنا العلمي بحقائق عالم الوجود تكمن في المعرفة الدقيقة لمفهوم الهوية الاصطلاحية للعلم الذي يشغل الأذهان حاليّاً بنفسه؛ وذلك

لأن شذرات الاكتشافات العلمية في العالم القديم وفي القرنين الأخيرين دون أن تقترن بالأبحاث الاصطلاحية التي ظهرت في المرحلة المعاصرة بشأن تعريف العلم وخصائصه مصحوباً بذلك الضجيج والارتجاز قد طوّرت البشرية في حقلَيِ العلوم والصناعات. واليوم نجد أكثر المكتشفين في الحقل المذكور إما يفتقرون إلى المعلومات اللازمة بشأن الأبحاث والمصطلحات التخصصية للعلم (من قبيل: **الكلية بمفهومها التجريدي، والقابلية على التكهّن والإبطال والوقوع في مسار التجربة والمشاهدة ومراحلها وشروطها**) أو أن معلوماتهم غيرُ كافيةٍ، ومع ذلك قاموا بالكثير من الاكتشافات في حقل العلوم. من ذلك على سبيل المثال: اكتشافات **توماس ألفا إديسون**[1] البالغة 950 اكتشافاً تقريباً، والاكتشاف الفذّ لـ **لويس باستور**[2]، و**ألفرد نوبل**[3] من خلال امتلاكه لثلاثمئة وخمسين اكتشافاً (**مع أنه لم يدرس في الجامعة إلا لسنتين**). وبذلك يمكن القول أنّ هؤلاء لم يكن لديهم أيُّ تخصُّصٍ في العلوم ذات الصلة أو ذات العلاقة بالحقل الاحترافي لهم، بل لم يُنقل عن هؤلاء المكتشفين حتى معلوماتٍ دقيقةٍ وكاملةٍ مثل سائر المتخصصين المحترفين بشأن تلك العلوم. وبطبيعة الحال فإن الجهود والمساعي المباشرة وغير المباشرة في اكتشاف الحقائق تعتبر شرطاً ضرورياً في الاكتشافات والابداعات. وللمزيد من التوضيح في هذا الشأن نشير إلى شخصيةٍ مشهورةٍ للغاية، ألا وهي شخصية **هرمان فون هلمهولتز** (1821 ـ 1894 م).

يعتبر هرمان فون هلمهولتز من أشهر الفيزيائيين الثلاثة الذين تحدّث عنهم ماكس بلانك (1935 م). وهو أحد أهم العلماء الذي تعرّف عليهم العالم حتى الآن. وبطبيعة الحال لا يمكن عدّه مجرّد عالم فيزياء فقط؛ لأنه لم يدرس في حقل الفيزياء بشكلٍ رسميٍّ، كما أنه لم يحصل على درجةٍ أو شهادةٍ في الفيزياء، وأنه حتى عام 1871 للميلاد ـ حيث

[1]-توماس ألفا إديسون (1847 ـ 1931 م): مخترعٌ ورجلُ أعمالٍ أمريكيٌّ. اخترع العديد من الأجهزة التي كان لها أثرٌ كبيرٌ على البشرية حول العالم. يعد إديسون رابع أكثر مخترع إنتاجاً في التاريخ؛ إذ يمتلك 1093 براءة اختراع أمريكية تحمل اسمه. وهو من أوائل المخترعين الذين قاموا بتطبيق مبدأ الإنتاج الشامل والعمل الجماعي على نطاقٍ واسعٍ لعملية الاختراع، لذلك كان يُعرف بأنه أول من أنشأ مختبراً للأبحاث الصناعية. المعرّب.

[2]-لويس باستور (1822 ـ 1895 م): عالمُ كيمياء فرنسيٌّ، وأحد أهم مؤسسي علم الأحياء الدقيقة في الطب، ويُعرف بدوره المميز في بحث أسباب الأمراض وسبل الوقاية منها. يُعرف لدى عامة الناس بسبب اختراعه طريقة لمعالجة الحليب لمنعه من التسبب في المرض، وهي العملية التي أطلق عليها لاحقاً مصطلح البسترة. يقع جثمانه في معهد باستور في باريس في قبو مذهل يصوّر إنجازاته على شكل فسيفساء بيزنطية. المعرّب.

[3]-ألفرد نوبل (1833 ـ 1896 م): مهندسٌ ومخترعٌ وكيميائيٌّ سويديٌّ. وهو مخترع الديناميت. أوصى بمعظم ثروته التي جناها من اختراع الديناميت إلى جائزة نوبل التي سمّيت باسمه. المعرّب.

أُعطي كرسي التدريس في حقل الفيزياء في جامعة برلين بوصفه أرفع منصبٍ للفيزياء في ألمانيا ـ لم يكن قد باشر تدريس الفيزياء رسميّاً. لقد قام هلمهولتز بأعمالٍ هامةٍ في حقل الطب والفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلسفة واللسانيات.

وعلى الرغم من ذلك كان يعتبر نفسه (**فيزيائيّاً بالفطرة**)، ومن خلال الإنجازات الكبيرة التي قدمها في هذا المجال، أثبت استحقاقه لهذا اللقب بجدارةٍ وضرسٍ قاطعٍ.

هاينريش رودولف هيرتز[1] ـ من أبرز تلاميذ **هلمهولتز**، قال عن إسهاماته في البحث والتحقيق:

«إن الدخول في التفاصيل الخاصة لجميع أبحاث هلمهولتز، عملٌ لا طائلَ منه. فلو سقط بعضٌ منها بسبب الإهمال وتم توزيعه بين عدد من العلماء لكان كافياً لاشتهارهم بأجمعهم! ولو تمكن عالمٌ واحدٌ من القيام بمجرّد أبحاث هلمهولتز في حقل الكهرباء، أمكن لذلك أن يصنّفه ضمن علماء النخبة في مجال الكهرباء. ولو أنّ عالماً واحداً لم يقم بسوى اكتشاف قوانين الحركة الدورانية لشارةٍ من الشارات، لَحَقَّ له التبجُّح بسبب توصُّله إلى أحد أجمل وأروع الاكتشافات في علم الميكانيك.

لو أمكن لشخصٍ أن يُقدِّم جميع تأملات هلمهولتز حول الخصائص المكتسبة والحقيقية للفضاء، لما أمكن لشخصٍ أن ينكر أنه يتمتع بموهبةٍ في التفكير الرياضي العميق، ومن هنا فإنه لَمِمّا يدعو إلى الغبطة أنّ نعلم أن جميع هذه الاكتشافات قد صدرت عن شخصٍ واحدٍ بدلاً من عددٍ من الأشخاص. إن اجتماع كل هذه الاكتشافات في سجل شخصٍ واحدٍ يُبطل القول بمبدأ الصدفة بالنسبة إلى كلِّ واحدٍ منها.

إن هذه المعطيات تمثل دليلاً على وجود مقدرةٍ ذهنيةٍ تذهب إلى أبعد من قدراتنا إلى حدٍّ كبيرٍ. وإن هذه المعرفة هي التي تثير الاستحسان من قِبلنا ... لا شك في أن هلمهولتز كان على أمد 23 سنة من عام 1871

[1]-هاينريش رودولف هيرتز (1857 ـ 1894 م): فيزيائيٌّ ألمانيٌّ. أثبت وجود الأمواج الراديوية وقال بأن خصائصها تشبه خصائص الأمواج الضوئية. كان لتجاربه فضلٌ كبيرٌ على اختراع التلغراف اللاسلكي. المعرّب.

للميـلاد إلى حـين وفاتـه هـو القائـم عـلى تنظيـم الفيزيـاء في ألمانيـا، وقـاد تحـوّل العلـوم في ألمانيـا إلى حـدّ بلـوغ المقـام الأبـرز والأسـمى في العـالم في نهاية القـرن التاسـع عـشر للميلاد، حتـى أن مسـاعديه بسـبب هالـة القداسـة التـي أحاطـت بـه بوصفـه عالمـاً، وبفعـل شـغفهم وحبّهـم لـه بوصفـه إنسـاناً، كانـوا يلقبونـه بـكل مـودّةٍ بــ (الصـدر الأعظـم في إمبراطوريـة الفيزيـاء الألمانيـة)»[1].

بالالتفات إلى المسار العام لتبلور العلوم وأوضاع المستكشفين، نصل إلى نتيجةٍ مفادها أن جهود وأعمال المفكرين المحترفين من أتباع المذهب الوضعي وعلماء المنطق، لا تعدو أن تكون مجرّد تنظيمٍ للحقائق والواقعيات بعد ظهورها على مسرح المعلومات التي تمتزج مبانيها في بعض الأحيان مع متبنياتهم السابقة. إن هذه العملية تشبه إلى حدٍّ ما وضع الأواني والملاعق والشوكات والأقداح على خوان الطعام، وهي العملية التي لا تجبر الناس ـ شعوريًّا أو لا شعوريّاً ـ على اختيار الأطعمة بحسب ترتيبها على الخوان أو في المطبخ، في حين أن الذي يعد أنواع الأطعمة والأشربة هم الطباخون.

وهذا ما يعترف به جميع المفكرين والمنظرين في مسار الاكتشافات والإبداعات تقريباً. وقد صرّح **كلود برنارد**[2] في مقدمة **الطب التجريبي** قائلًا:

«لا يمكـن إعطـاءُ أيٍّ قاعـدة أو قانـونٍ عـامٍّ يقـول أنّنـا عنـد مشـاهدة أمـرٍ معـيَّنٍ في ذهـن المحقـق، يجـب القـول أنّـه فكـرةٌ صحيحـةٌ ومنتجـةٌ تمثل مسـاراً أو مدخـلاً ذهنيّـاً سـابقاً مشـتملاً عـلى تحقيـقٍ صحيـحٍ. بـل إنمـا بعـد تبلـور وظهـور الفكـر يمكـن القـول كيـف يجـب اعتبـاره تابعـاً للقوانـين والقواعـد المنطقيـة المعيّنـة والتـي لا يجـوز لأيٍّ محقِّـقٍ أن يحيـد عنهـا. بيـد أن سـبب ظهورهـا غـيرُ معلـومٍ، وإن طبيعتهـا شـخصيةٌ تمامـاً، وهـي شيءٌ خـاصٌّ يُعـدُّ منشـأً لابتـكار واخـتراع ونبـوغ كل شـخصٍ»[3].

ألفرد نورث وايتهيد ـ حيث يقول:

---

[1]-**مجله فيزيك**، العدد: 1، ص 1 ـ 4. (مصدر فارسي).

[2]-كلود برنارد (1813 ـ 1878 م): عالمُ أحياء وطبيبٌ وسياسيٌّ وعالمُ نفسٍ فرنسيٌّ. يعتبر مؤسس المدرسة التجريبية العلمية. له كثير من الأبحاث والاكتشافات. وقد اعتبرت إنجازاته ثوريةً وأنها ساهمت في تطوّر علم الأحياء والطب، كما حصل خلال حياته على الكثير من التكريمات. وله أيضاً عدّة مؤلفاتٍ وكتبه تعتبر حالياً من أمّهات الكتب في مجال الطب والفسيولوجيا الحديثة. المعرّب.

[3]-فليسين شاليه، **شناخت روشهاي علوم**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى مهدوي، ص 42.

«إنّ ما نقوله من أننا يجب أن نُفكّر من أجل الوصول إلى الحقائق والواقعيات، تسير الواقعية على عكسه تماماً؛ لأن هناك الكثير من الإنجازات (الاكتشافات والإبداعات) لم تكن ناتجةً عن الأفكار المنطقية»[1].

ليس هناك أدنى شكٍّ ولا يوجد أدنى شبهةٍ في القول بأن الشهود أو الإلهام يمثل الركن الأساس في تبلور الاكتشافات. غاية ما هنالك وجود اختلافٍ في تفسير وشرح ذلك. هناك من المفكرين الكبار في الشرق والغرب من يعتقد بأن الشهود والإلهام ظاهرةٌ إلهيةٌ. ومن بين هؤلاء يمكن لنا تسمية كلٍّ من: **سقراط**[2]، **وأفلاطون**[3]، **وتوماس كارلايل، وسوروكين**[4]، **وماري تين**. يقول **جورج إف. نيلر**:

«إن من بين أقدم مفاهيم (الإبداع) ما يقوم على القول بأن المبدع يتمتع بالإلهام الإلهي. لا شك في أن هذا المفهوم يعبّر عن جهدٍ في إطار بيان الابتكار والإبداع الاستثنائي والفذ في الأعمال الكبرى والخلاقة. ويعود هذا المفهوم بشكلٍ رئيسٍ إلى أفلاطون، إذ قال: إن الفنان في كل لحظةٍ من لحظات إبداعه حيث لا يكون مسيطراً على نفسه، يكون أداةً تتحكم بها قوةٌ أسمى... وبحسب أفلاطون، قال سقراط لـ (يون الشاعر): إن الموهبة التي تتمتع بها ليست فنّاً... بل الإلهام والآلهة هي التي تتحكم بك وتسيّرك... وإن القول بأن الفنان يستلهم من قوةٍ ما فوق بشريةٍ لا يزال سائداً إلى يومنا هذا. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ (سوروكين) حيث يقول: إن أكبر الأعمال الخلاقة لـ (فريدريش نيتشه) هي نتاج قوةٍ ما فوق طبيعيةٍ وما فوق حسيةٍ. إن هذه القوة التي تتجلى في لحظة الإبداع هي بالتالي غيرُ قابلةٍ للفهم وتكمن وراء مستوى الوعي والإدراك. وقال (ماري تين): إن المبدع يستمدّ إبداعه من قوةٍ وراء الطبيعة. إن

[1]-**سرگذشت انديشه ها.**

[2]-سقراط (470 ـ 399 ق. م): فيلسوفٌ يونانيٌّ. يُعتبر هو وأفلاطون وأرسطو واضعي أسس التفكير العالمي.

[3]-أفلاطون (427 ـ 347 ق. م): فيلسوفٌ يونانيٌّ. يُعتبر مؤسساً لأكاديمية أثينا التي كانت أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي. أستاذه سقراط وتلميذه أرسطو. المعرّب.

[4]-سوروكين أو بيترم ألكسندروفيتش (1889 ـ 1968 م): عالمُ اجتماعٍ أمريكيٌّ من أصلٍ روسيٍّ. له تاريخٌ ثوريٌّ وسياسيٌّ. نشر أكثر من ثلاثين كتاباً في موضوع علم الاجتماع. يعترف الكثير من علماء الاجتماع بإسهاماته الكبيرة في هذا الميدان، حتى أن البعض يرى أن تاريخ النظرية الاجتماعية يجب أن يتوقف طويلاً عند ثلاثة كبار، وهم: (أوغست كونت) و (دوركهايم) و (سوروكين). المعرّب.

القـوّة الخلاقـة تسـتند إلى معرفـة وجـود الضمـير اللاواعـي والروحـاني أو شـبه الواعـي، الـذي كان أفلاطـون وغـيره مـن الأذكيـاء عـلى معرفـةٍ بـه، وإن الغفلـة عـن هـذه النقطـة التـي تصـبّ في تقييـم اللاوعـي واللاشـعور الفرويـدي، لخـير دليـلٍ عـلى قلـة الوعـي في عصرنـا»[1].

لو كانت ظاهرة الشهود والإلهام ـ التي تمثل الركن الرئيس في الاكتشافات والإبداعات والاختراعات ـ قابلةً للتفسير، كما يدّعي لاعبو بيادق شطرنج المصطلحات العلمية (**دون أتباع المذهب الواقعي**)، لكان تاريخ المعرفة والعلم قطعاً هو أعظم مما نسير عليه الآن.

إن الذين يسعون ـ بسبب حساسيتهم المفرطة تجاه كلمة العلم ومشتقاتها ـ إلى إنكار كلِّ حقيقةٍ خارجةٍ عن دائرة ورقعة لعبتهم الذهنية على بيادق شطرنج المصطلحات العلمية بحسب الظاهر، عليهم أن يعلموا أنه لو كان الشهود والإشراق والإلهام وما إلى ذلك من الظواهر الأخرى قابلاً للتفسير والتحليل العلمي البحت:

1. لما كان يجب أن نكون في هذه الموقع الخاص من المعلومات.

2. من الواضح في ظل هذا الافتراض (أي: أن يكون الشهود والإشراق والإلهام قابلاً للتفسير والتحليل العلمي)، لأمكن لنا أن نعمل على الحيلولة دون وقوع جميع أنواع الأخطاء، والحدّ من الخسائر الفكرية والمالية وإهدار الوقت والطاقة، وحرف مسار العلوم والمعارف. ولكن هيهات! ويمكن القول: أنّ عددَ الأخطاء في النظريات وما تم اعتباره علميّاً مائة بالمائة، ثم بان لاحقاً أنه لم يكن سوى خطأٍ محضٍ، أكثرُ بكثيرٍ من النظريات الصائبة. إننا قد واجهنا الكثير من العبارات القائلة: «**إن هذه القضية قد تمّ إثباتها بالتجربة**»! أو «**إن هذه المسألة لا شبهة فيها من ناحية الإثبات العلمي**»! ثم أثبتت التجارب والمشاهدات وغير ذلك من أنواع التحقيقات، بطلانها وعدم صحتها.

3. لو أمكن لنا أن ندير الشهود والاكتشاف والإبهام بوعيٍ كاملٍ، لأمكن لنا على نحو القطع واليقين أن نعمل على إدارة التطور والتنمية وترسيخ العلوم والمعارف بشكلٍ مباشرٍ وعلى نحوٍ هادفٍ وأكثرَ عقلانيةً.

[1]-جورج إف. نيلر، **هنر وعلم وخلاقيّت** (الفن والعلم والإبداع)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. السيد علي أصغر مسدد، ص 20 ـ 21.

نخرج من هذه الأبحاث بهذه النتيجة الهامة، وهي أن أصول ومباني القضايا العلمية تستند إلى الشهود والإشراق والإلهام، وهو أمرٌ خارجٌ عن دائرة العلم. بمعنى أنّ الظاهرة غير العلمية تنتج القضايا العلمية وتضعها على طاولة الانتفاع والاستفادة والاستثمار.

وفي ما يلي يمكن لنظرةٍ إجماليةٍ نُلقيها على مسار الاكتشافات والإبداعات أن تكون خيرَ مرشدٍ لنا في هذا الشأن. لاحظ هذا النص حول تاريخ الصناعات والاختراعات:

«إن الكثير من الاختراعات المتفرّقة ربما كانت تعود قبل كلِّ شيءٍ إلى الإصرار على هذه النقطة العبثية، وهي أنه في برهةٍ من التاريخ الذي نتحدّث عنه، كانت جميع الفنون والصناعات تستند بشكلٍ وآخَرَ إلى الأسلوب التجريبي المضطرب وغير التحقيقي. فكانوا من أجل تعيين السُّمْك اللازم لبناء عمود، أو رسم الجانب النصفي لهيكل سفينة، أو تحديد ارتفاع شلّالٍ لوضع طاحونة في وسطه، لم يكن بمقدور المهندسين في تلك الحقبة أن يقوموا بنفس ما يقوم به المهندسون في عصرنا. بمعنى أنه لم تكن في حينها قواعدُ عامةٌ، وكل معرفتهم كانت قد تبلورت كنتيجةٍ لسلسلةٍ من التجارب التي حصلوا عليها عبر قرونٍ من الزمن، وكانوا يعملون على توظيفها واستثمارها دون تعقُّلٍ خاصٍّ، تماماً كما كان السومريون يصنعون قبل أربعة آلاف سنةٍ من ذلك التاريخ، حيث كانوا يمتلكون وصفةً جاهزةً يستخدمونها لكل وضعٍ وكلِّ حالةٍ طبقاً للتجارب السابقة. إن هذه المعلومات لا يمكن الحصول عليها بأيِّ وجهٍ من الوجوه في المناهج المتبعة في المدارس...»[1].

«لا يمكن تشبيه الصناعة في مرحلة التجدد بمجموعةٍ متناغمةٍ ومنسجمةٍ من الإبداعات تكون مصدراً واحداً لجميع موارد الاستعمال أبداً، بل على العكس من ذلك يمكن اعتبارها وفرةً من الاختراعات المنفصلة وغير المرتبطة ببعضها، وأنها حصيلة المكاشفة وحاجة العصر إلى ذلك»[2] ... **«إن الوفرة الاستثنائية وغير الطبيعية لهذا النوع من الاختراعات التي**

[1]-بيير روسو، **تاريخ صنايع واختراعات**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن صفاري، ص 186 ـ 187.

[2]-المصدر أعلاه، ص 190.

تخلو من الأهمية بشكلٍ وآخرَ، حيث تكون مجرد وليدة الإلهام والحاجة الزمنية، إنما تتجلى لنظرنا أكثر تفرُّقاً وتشتُّتاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنه بغضِّ النظر عن الأعمال المفيدة المذكورة، هناك أيضاً سلسلةٌ من النشاطات غير المعقولة التي كانت تقوم في ما بينها طبقاً لما كانت عليه العادة في تلك الحقبة الزمنية، من قبيل: الأبحاث المرتبطة بالحركة الأبدية واللانهائية، وإعداد الكيمياء وماء الحياة وما إلى ذلك... إن هذا النوع من الإبداع الفني إنما كان يستند إلى أبسط أبعاد التجارب فقط، وكان الدافع الرئيس من ورائه هو الحصول على الكسب والمنفعة، ولم يكن يستند إلى أيِّ نوعٍ من المفاهيم العلمية أبداً، بل لم تكن في أغلب الموارد المذكورة مستندةً إلى النقد البنّاء. وعليه لا شك في أن هذا الأمر يثبت لنا وجود نوعٍ من الذكاء والقدرة، ولكنه لم يكن من شأنه أن يفسر لنا طريقة الوصول إلى هذا الرقي الكلي والعام»[1].

«في هذه الفترة الزمنية كانت هذه الروح المتحمّسة والمتوثّبة والمتعمّقة لـ (داني بابين) تفكر في موضوع قدرة بخار الماء أكثر من ذي قبل. كان اختلاف المسالة يكمن في أنه نتيجةً لمرور الزمن حدثت تغييراتٌ أدت إلى توسيع صورة المسألة من وجهة نظره. في بداية الأمر لم تكن نظرة (داني بابين) لتذهب إلى ما هو أبعد من الوصول إلى تقنية رفع الماء من البئر، ولكن تجلى له بعد ذلك أفقٌ أوسعُ، فقد أدرك هذا المخترع جيداً أنّ هناك إمكانيةً ـ وراء مسألة خروج الماء من البئر ـ لإيجاد مصدرٍ واسعٍ من الطاقة، ومن الممكن استعمال هذه الطاقة سواء في إخراج الماء من البئر وتحريك المضخّة أو تحريك الماكنة الجديدة وماكنة النسيج أو سحب وسائط النقل العامة أيضاً»[2].

قال **ماكس بلانك:**

«تصور عاملاً في المناجم يشق الأرض على أمد سنوات بحثاً عن مادةٍ

---

[1]-المصدر أعلاه، ص 192.

[2]-المصدر أعلاه، ص 389.

معيّنـةٍ. ولكنـه ذات ليلـةٍ يواجـه جـذوراً مـن الذهـب لم يكـن يخطـر عـلى بالـه أنـه سـيعثر عليهـا يومـاً مـا. إن القـدر المتيقـن هـو أنـه لـو لم يعـثر عليهـا، لعـثر عليهـا شـخصٌ آخـرُ[1].

هنـاك الكثـير مـن المنعطفـات والتذبذبـات الهامـة في مسـار العلـوم، وهـي ناشـئةٌ مـن الأخطـاء في دائـرة العلـوم. وللوقـوف عـلى نمـاذج مـن هـذا المسـار نذكـر بعـض الأمـور مـن كتـاب (تاريـخ العلـوم) لمؤلفـه (بيـير روسـو)»[2].

محدودية العلم في معرفة الحقائق والواقعيات

استطلاع الرأي لتشخيص الحقيقة والواقعية في دائرة العلم!!

إن الشيء الذي يمكن في الزمن الراهن قوله بشأن اتفاق علماء الفيزياء حوله، هو أن كلمة الفيزيائيين قد اتفقت على عدم وجود اتفاقٍ بينهم في مورد وضع القضايا في عالم الميكروفيزياء! للوقوف على الأزمة الموجودة في تفكير علماء الفيزياء المعاصرين، يكفي أن نلقي نظرةً على استطلاع الرأي الذي أُجرِيَ مؤخَّراً في نهاية أحد المؤتمرات. لقد أقيم هذا المؤتمر في خريف عام 1985 م في إيطاليا، وكان عنوانه (**الحقيقة الميكروفيزيائية وفرملة فيزياء الكم**). وكان أحد الأسئلة الهامة التي تم طرحها في هذا المؤتمر هو: هل هناك منظومةٌ أخرى مؤثرةٌ أم لا؟ وقد كان إنشتاين ينفي ذلك في ما يُعرف بـ (**موقعية إنشتاين**). وفي ختام هذا المؤتمر عمد عالمان فيزيائيان إلى توزيع أسئلةٍ على علماء الفيزياء المشاركين في هذا المؤتمر، وقد تم استهلال هذه الأسئلة بالمقدمة الآتية:

«لقـد أثبـت هـذا المؤتمـر أنّ هنـاك اختلافـاً كبـيراً في المختـبرات الأخـيرة بشـأن التعبـير عـن ميكانيـك فيزيـاء الكـم. والطريقـة الوحيـدة للخـروج مـن هـذا المـأزق والتشـويش الفكـري هـو اللجـوء إلى الإحصـاء. ومـن هنـا نرغـب منكـم الإجابـة عـن هـذه الأسـئلة».

وقد أجاب عن هذه الأسئلة 56 شخصاً من المشاركين في هذا المؤتمر، وفي ما يلي

---

[1]-بيير روسو، **تاريخ صنايع واختراعات**، ص 685.

[2]-بيير روسو من مؤرخي العلم، يبلغ حبّه وإيمانه بالعلم حد حبّ واعتقاد المؤمنين بالدين.

نكتفي بذكر بعض هذه الأسئلة والأجوبة عنها، على النحو الآتي:

ـ سؤال: هل تؤمن بـ (موقعية إنشتاين)، أي: عدم إمكان وجود مؤشِّرٍ أو مؤثِّرٍ بسرعةٍ تفوق سرعة الضوء؟

ـ الجواب: 45 % قالوا: نعم، و39 % قالوا: لا، و7 % غير متأكدين.

ـ سؤال: هل ترى أن التجارب الأخيرة أثبتت بطلان موقعية إنشتاين)؟

ـ الجواب: 30 % قالوا: نعم، و57 % قالوا: لا، و1 3% غير متأكدين.

ـ سؤال: هل ترى أن التجارب الأخيرة قد أثبتت التأشيرة ما فوق الضوئية؟

ـ الجواب: 5 % قالوا: نعم، و89 % قالوا: لا، و6 % غير متأكدين.

ـ سؤال: هل ترى أن التجارب الأخيرة قد أثبتت التأثير ما فوق الضوئي؟

ـ الجواب: 21 % قالوا: نعم، و52 % قالوا: لا، و27 % غير متأكدين.

ـ سؤال: هل ترى إمكانية ظهور تعبيرٍ عن ميكانيك الكم، يتم تثبيته جيداً مثل الميكانيك التقليدي؟

ـ الجواب: 71 % قالوا: نعم، و18 % قالوا: لا، وأما الباقي فغير متأكدين.

ـ سؤال: هل أنت من أتباع المذهب الواقعي؟

ـ الجواب: 86 % قالوا: نعم، و2 % قالوا: لا (شخص واحد أجاب بلا)، وذهب 12 شخصاً منهم إلى اعتبار السؤال مبهماً.

ـ سؤال: هل ترى أن هناك عالماً آخر غير عالمك (بغض النظر عن عناصرك الإدراكية) بعد موتك؟

ـ الجواب: شخص واحد قال: لا، وذهب الآخرون إلى الإجابة بنعم.

ـ سؤال: هل الزجاج في الظلام شفاف؟

ـ الجواب: 64 % قالوا: نعم، و9 % قالوا: لا، و27 % غير متأكدين.

ـ سؤال: هل تعتقد بوجود نوعٍ من الظواهر ما فوق الطبيعية والروحية أو السحر؟

ـ الجواب: 55 % قالوا: لا، و18 % قالوا: نعم، و27 % غير متأكدين.

وعلى الرغم من هذا التشويس والاضطراب الفكري في آراء علماء الفيزياء المعاصرين حول وضع القضايا في عالم المكروفيزياء، وحيث تم كسر حاجز الصمت، وتم طرح بعض المسائل الجوهرية بشكلٍ وآخرَ، هناك تفاؤلٌ كبيرٌ في أن يتخلص علم الفيزياء من الحتمية المنقبة الحاكمة عليه، وألّا يغدو فهم وضع عالم المكروفيزياء قابلاً للتفسير فحسب، بل يصبح غاية مطمح الفيزيائيين المنظرين أيضاً. وقد قام **سلري**، و**تاروتزي** و**أندر مرو** بتلخيص الوضع بشكلٍ جيّدٍ، ومن ذلك قولهم:

«لقد شكك عددٌ كبيرٌ من العلماء الآخذين بالازدياد في اعتبار مطلق ميكانيك الكم، وإن هذا الوعي إنما تحقق لكي يعمد مؤسسو ميكانيك الكم إلى ترك النظرية على الرغم من نجاحها على المستوى العملي، إلا أنها تعمل على تحديد معرفتنا الشهودية لعالم المكروفيزياء بشدّةٍ، وإن أسبابهم في ذلك اختياريةٌ إلى حدٍّ كبيرٍ وموضعَ تساؤلٍ»[1].

الإعلان عن إفلاس العلم[2]

يحكى أن حاكماً كان يقطن في إحدى المدن الألمانية، وكان يُضرب به المثل في الجدّ والصلاح. فكان اللصوص وقطاع الطرق يرهبون جانبه، وكان الشرفاء يحبّونه من صميم قلوبهم. بيد أن أهل المدينة اكتشفوا ذات يوم حقيقةً نزلت عليهم مثل الصاعقة، حيث علموا أن هذا الحاكم كان يخرج في كل ليلة من قصره متنكراً، واضعاً في حزامه مسدساً، ثم يتسلل بهدوء عبر الطرقات، ويبدأ بتسليب الناس ويسرق منهم كل ما يمتلكونه من النقود والذهب... ربما تساءلتم: أليست هذه هي حكاية الحاكم هالرز؟ ربما كان الأمر كذلك، ولكن يمكن أن تكون هذه في الوقت نفسه هي حكاية الرياضيات في أواخر القرن التاسع عشر للميلاد أيضاً.

[1]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ط 2، ص 29 ـ 31.

[2]-إن القطع الذي يبلغ في النزعة العلمية إلى حدّ الإفراط وتأليه العلم، لا محالة يؤدي إلى مثل هذا التفريط، ولكننا لا نقول بتأليه العلم ولا نؤمن بإفلاسه، وإنما هذا التصور ينشأ من الحقائق والواقعيات التي يتم اجتثاثها بمعول (هذا وليس إلا)! وإن هذه الأنانية هي التي تؤدي إلى سقوط وانهيار (الأنا المتضخّمة).

فمنذ ما قبل عشرين قرناً وإلى الآن كان الناس يبدون ضعفاً وانهياراً أمام الرياضيات. فكل من رام أن يقوم بأدنى إصلاحٍ أو تدخُّلٍ، اُعتبرُ ذلك منه تجاوزاً للخطوط الحمراء وانتهاكاً للمقدسات!

ولكننا فجأة شهدنا أصل **إقليدس**[1] يبدي من نفسه ضعفاً يدعو إلى البكاء والرثاء، وانهار المفهوم القديم للاتصال محدثاً ضجّةً كبيرةً، وتحطم صرح الأعداد الطبيعية تحت ركامٍ كبيرٍ من الأعداد الصمّاء التي لا يمكن تقييمها، وأخذ هذا الهيكل يتصدّع ويتشقق بعد أن كان موضع تقديسٍ وعبادةٍ.

ولكن لم يكن الصرح المعظم للرياضات وحده هو الذي تعرّض للخراب والدمار فقط، وإنما تعرّض لذات الانهيار جميع الصروح الكبرى للعلوم أيضاً. حيث قاد **وايزمان**[2]، حملةً شعواءَ على قوانين التوارث لـ **لامارك**[3]. وقام ماكس بلانك من خلال اكتشافه لـ (**كمومية الطاقة**) بتحطيم المثل المعروف لـ **لايبنتز** القائل: «**إن الطبيعة لا تُحدث قفزةً**»[4]. واكتشف **هنري بيكريل**[5] النشاط الإشعاعي. إن هذا الموضوع الأخير بالتحديد حوّل حيرة العلماء إلى اضطرابٍ، لأن هذا الموضوع كان قد وضعهم أمام ظاهرةٍ غيرِ عاديةٍ تماماً. فإن جسماً بسيطاً من قبيل الراديوم كان يعمل على إطلاق جسمٍ بسيطٍ آخرَ مثل الهليوم، ويحوّله إلى جسمٍ ثالثٍ من قَبيل الرادون. وعليه ما هو حكم قانون **لافوازييه**[6]؟! القائل: (**لا شيء ينعدم، ولا شيء يوجد من تلقاء نفسه**). إن الاستحالة التي تحوّل الراديوم بعد اجتياز مراحل إلى

[1]-إقليدس بن نوقطرس بن برنيقس الإسكندري (300 ـ 265 ق. م): كاتبٌ وعالمُ رياضياتٍ يونانيٌّ، يلقب بـ (أبي الهندسة). اشتهر بكتابه (العناصر)، وهو الكتاب الأكثر تأثيراً في تاريخ الرياضيات، وقد استخدم هذا الكتاب في تدريس الرياضيات (ولا سيما الهندسة) منذ بدايات نشره قديماً حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين للميلاد. بين ثنايا هذا الكتاب مبادئ ما يعرف اليوم باسم الهندسة الإقليدية والتي تتكوّن من مجموعةٍ من البديهيات. المعرّب.

[2]-حاييم وايزمان (1864 ـ 1952 م): زعيمٌ صهيونيٌّ وعالم كيمياء. أول رئيسٍ لدويلة إسرائيل اللقيطة. تلقى تعليمًا دينيّاً في طفولته، ودرس علومه العالية في برلين وفرايبرغ. المعرّب.

[3]-جان باتيست لامارك (1744 ـ 1829 م): عالمٌ فرنسيٌّ متخصصٌ في علم الأحياء والنبات. أصبح من الأوائل الذين اقترحوا نظرية تطوّر علم الأحياء. وقد كان لامارك مؤسس علم الإحاثة اللافقاري وهو علمٌ يبحث في أشكال الحياة في العصور الجيولوجية السالفة كما تمثلها الأحافير أو المستحاثات الحيوانية اللافقارية. المعرّب

[4]-Natura non Facit saltus.

[5]-أنطوان هنري بيكريل (1852 ـ 1908 م): عالمُ فيزياء فرنسيٌّ. ينحدر من عائلة فيزيائيين؛ حيث كان كلٌّ من والده وجده فيزيائيين وأستاذين في المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي بباريس. حاز على جائزة نوبل في الفيزياء بفضل مساهمته العظيمة في اكتشاف النشاط الإشعاعي. كما حصل على الكثير من الأوسمة العلمية. وقد سميت وحدة القياس الدولية للنشاط الإشعاعي بيكريل أو (Bq) اختصاراً، نسبة إليه. المعرّب.

[6]-أنطوان لوران دو لافوازييه (1743 ـ 1794 م): أحد النبلاء الفرنسيين، له شهرةٌ كبيرةٌ في تاريخ الكيمياء والأحياء والاقتصاد. أول من صاغ قانون حفظ المادة. يُشار إليه عادةً بوصفه أحد آباء الكيمياء الحديثة. تم إعدامه بعد قيام الثورة الفرنسية بتهمة ترطيب تبغ الجيش خلال عمله، ورغم أنه لم يثبت عليه شيءٌ فقد أعدم، وما زالت العبارة التي قيلت له في قاعة المحكمة: (إن الجمهورية لا تحتاج إلى علماء، بل هي بحاجةٍ إلى عدالة) وصمةَ عارٍ في تاريخ القضاء الفرنسي. المعرّب.

رصاصٍ، ألا تمثل في الحقيقة تأييداً لأحكام المتقدمين من علماء الكيمياء التي تم القضاء عليها من خلال الاستهزاء بها منذ القدم وإلى الآن؟ والأهم من ذلك ما هو حكم قانون بقاء الطاقة؟ إذ كان يبدو أن التشعشعَ الحاصل من الأجسام هو تشعشعٌ متصلٌ لا ينضب. فمن أين لهذا الجسم أن يختزن هذه الطاقة الكبيرة.

وفي عام 1902 م أجاب كلٌّ من **إرنست رذرفورد**[1]، و**فردريك سودي**[2] قائليْن: إن مصادر هذه الطاقة موجودةٌ داخل ذرات ذات الجسم. إنّ هذه الذرّات تتفجّر بالتدريج أو تتحوّل إلى أجزاء وتتبدّل إلى ذرّاتٍ مختلفةٍ، وإنّ الطاقة حصيلة هذه التجزئة، وإن النشاط الإشعاعي إن هو في الواقع إلا مفهوم موت الذرّات. لا شك في أن العلماء لم يغتبطوا لهذا التفسير ولم يفرحوا به من صميم قلبهم، ولكنهم استسلموا للأمر الواقع، لأن الفيزياء والكيمياء التقليدية كانتا في طريقهما إلى الزوال والاضمحلال. إن القواعد التي كان هذان العلمان بعد رينيه ديكارت ينسبان أنفسهما إليها كانت تتشظى وتفنى. كان جيل الشباب يروم رمي الجيل السابق عليه في مكان يدعو إلى الرثاء، وكانوا لذلك في حيرةٍ لا يدرون ما الذي يتعيّن عليهم فعله. بل حتى الأساليب العلمية وفلسفة العلوم التحقيقية والميكانيكية مع كل بناء نظرية التكامل وما أضافه هربرت سبنسر عليها، قد اهتزّت بشدّةٍ. وحيث كان خطر الإفلاس يداهم جميع العلوم، كان العلماء يتساءلون: ما الذي سيحلّ بالعلوم الراهنة؟ هل سيكون مصيرها الزوال مرّةً واحدةً، أم سيحل محلَّها شيءٌ جديدٌ؟

القيود من ناحية المنهج والغاية ـ قال **هنري بوانكاريه** في توضيح ذلك:

«هناك في تفكيرنا عددٌ من العناصر ويجب علينا أن نختار من بينها. ومن هذا القبيل ـ على سبيل المثال ـ الهندسة الإقليدية[3]، وهندسة برنارد ريمان[4]، وهندسة لوباتشفسكي»[5].

[1]-إرنست رذرفورد (1871 ـ 1937 م): عالمٌ فيزياء بريطانيٌّ. يُعرف بـ (أبي الفيزياء النووية). اكتشف في أحد أعماله المبكرة، العمر المنصف للعناصر المشعّة، وأثبت أن النشاط الإشعاعي يشتمل على تحوّل العنصر الكيميائي إلى عنصرٍ آخرَ، وفرّق أيضاً وقسّم أنواع الإشعاع إلى ألفا وبيتا. ثم توصل إلى مكونات الإشعاع الصادر من الراديوم، وبيّن أنه يتألف من ثلاثة مكوّناتٍ، وهي: أشعةً ألفا، وأشعة بيتا، وأشعة غاما. المعرّب.

[2]-فردريك سودي (1877 ـ 1956 م): كيميائيٌّ بريطانيٌّ. عمل مع (إرنست رذرفورد) في مجال النشاط الإشعاعي. اكتشف مع (وليم رامزي) أن انحلال الراديوم يقوم بإعطاء الهيليوم. حصل على جائزة نوبل في الكيمياء لأعماله في مجال النشاط الإشعاعي واكتشاف النظائر. المعرّب.

[3]-نسبة إلى إقليدس.

[4]-برنارد ريمان (1826 ـ 1866 م): عالمٌ رياضياتٍ ألمانيٌّ. رغم حياته القصيرة إلا أن أعماله في الرياضيات كانت مهمةً جداً للتقدم العلمي، إذ يعتبر مؤسس نظرية الدوالّ والهندسة الريمانية التي مهدت الطريق لإنشتاين كي يضع النظرية النسبية العامة. كما تعدّ دراساته حول الأعداد الأولية من أهم إنجازاته. المعرّب.

[5]-نيكولاي لوباتشيفسكي (1792 ـ 1856 م): عالمٌ رياضياتٍ روسيٌّ. نشر مقالةً بعنوان (**الهندسة الخيالية**) حيث وضع مصطلح الهندسة غير الإقليدية، وقام بمخططٍ شاملٍ يحتوي على جميع اكتشافاته. المعرّب.

فلو أننا اخترنا الهندسة الأولى، فلا يعني ذلك أن واقعية هذه الهندسة أكثر من غيرها، بل لأنها أكثر تطابقاً مع تجاربنا في العالم، وبعبارةٍ أخرى: إنها أبسط من سائر الهندسات الأخرى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الرأي بشأن الحركة الدورانية للأرض وأن للفضاء ثلاثة أبعادٍ، إذ إنها أبسط من الآراء المشابهة لها. وقال **بيير دوهيم**[1] الأستاذ في جامعة **بوردو**:

إن تطابق النظرية مع التجربة لا ينهض دليلاً على صحّة تلك النظرية. إن جميع النظريات التي تحيط بالحقيقة شيئاً فشيئاً، وتصبح أكثر قرباً منها، صحيحةٌ في موردها. وحيث سمع الفلاسفة حديث العلماء الصريح والصلف بشأن عبثية العلم وعدم قدرة النظريات، أصاخوا السمع، وكانوا بدورهم لا محالة قد اطلعوا على سقوط النظريات الكبرى لعلم الميكانيك وعدم نجاحها، ولكن بدا لهم على وجه الخصوص أنه من المعيب أن يتحدّث شخصٌ من أمثال **هنري بوانكاريه** و**بيير دوهيم** المتخصصين في الـ **ترموديناميك**، بمثل هذه الحماسة ضدّ سنن القرن التاسع عشر للميلاد. وفي هذه الفترة عمد الفيلسوف الأمريكي **ويليام جيمس**[2] إلى تعريف العلم قائلًا: «**إنّ العلم هو مجموعةٌ من الاعتبارات البسيطة**».

وصرّح الفيلسوف النمساوي **إرنست ماخ**[3] أن الجسم الحيواني بعد كل شيءٍ لا يعدو أن يكون منظومةً من الأحاسيس والتأثرات، وبالتالي فإن الطبقات التي كانت تسمى مستنيرةً وصاحبةَ ثقافةٍ، كانت تعمل على تغيير آرائها بشكلٍ كاملٍ.

إن التنمية الخارقة التي شهدها قطاع الصناعات الثقيلة، واندلاع حربٍ شعواء أثارتها الطبقة الكادحة، وظهور **كمونة باريس**[4]، والنزاعات الكبرى التي اندلعت ضدّ الدين،

---

[1]-بيير دوهيم (1861 ـ 1916 م): عالمٌ فرنسيٌّ. اختص في مجال فلسفة العلوم، وكان كذلك عالم فيزياء ورياضياتٍ ومؤرّخًا للعلوم. اشتهر بأبحاثه في مدى لا حتمية الشروط التجريبية. واشتهر أيضاً بكونه من أنصار مذهب الذرائعية. له إنجازاتٌ أخرى في مجال جريان السوائل والمرونة والديناميكا الحرارية. المعرّب.

[2]-ويليام جيمس (1842 ـ 1910 م): فيلسوفٌ أمريكيٌّ من روّاد علم النفس الحديث. ألف كتباً مؤثرةً في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني، والتصوّف، والفلسفة البراغماتية. وهو شقيق الروائي المعروف (هنري جيمس)، وكاتبة اليوميات (**أليس جيمس**). المعرّب.

[3]-إرنست ماخ (1838 ـ 1916 م): فيزيائيٌّ وفيلسوفٌ نمساويٌّ. طوّر طريقةً دقيقةً لقياس سرعة حركة الأجسام القصوى خلال الغازات معبراً عنها بسرعة الصوت. وتعتبر هذه الطريقة هامّة جدّاً ولا سيما بالنسبة إلى مشاكل الطيران الأسرع من الصوت. ويأتي عدد ماخ ودراسة موجات الصدمة على رأس إسهاماته في الفيزياء. كما كان لماخ تأثيرٌ كبيرٌ على الوضعية المنطقية. المعرّب.

[4]-كمونة باريس أو الثورة الفرنسية الرابعة: حكومة بلديةٌ ثوريةٌ حكمت باريس ـ فرنسا لفترةٍ قصيرةٍ ابتداءً من منتصف مارس 1871 م. قامت الثورة في

دفعت بالطبقة البرجوازية إلى التفكير في الموضوع مليّاً. ومنذ القرن الثامن عشر للميلاد فصاعداً كانت هذه الطبقة تعرّف نفسها بوصفها طبقةً متحررةً ومناهضةً لرجال الدين، ومناصرةً لأفكار **فولتير**، وكانت تصرّ على أنها متحررةٌ من أغلال الأفكار القديمة والبالية ومناصرةٌ للثورات الحديثة. بيد أن أفكارهم تغيّرت جذريّاً مع نهاية القرن التاسع عشر للميلاد. فقد شاهدوا كيف تتهاوى المقدسات أمام أعينهم، فاستولى عليهم لذلك رعبٌ شديدٌ، وكانوا مثل تلميذ الساحر الذي تفوّق على أستاذه فأخذ يعيش **هاجس** عدم تمكنه من السيطرة على العفاريت والقوى التي أطلقها من عقالها. ولذلك أخذوا يسعون إلى العثور على ذريعةٍ، وصرخ البعض فجأةً أن العلم لم يستطع الوفاء بالوعد الذي قطعه، أمثال: **أوغست كونت، وكولون، وهلمهولتز، ومارسلان برتلو**[1]. ولا بد من الاعتراف أيضاً بأن بساطة وتفاهة الفلسفة التحويلية لـ **إدوارد هاكل**، والانهيار المفاجئ لأحكام قانون بقاء الطاقة وبقاء قانون المادة، والحفرة التي حفرها اكتشاف أشعة إكس والإلكترون والنشاط الإشعاعي في الأفكار الحديثة والعلوم التقليدية، كل ذلك كان نافعاً لهم في تحقيق مآربهم. وفي عام 1859 م أعلن **فرديناند برونتيير**[2] عن إفلاس العلم في مجلة **العالمين**[3].

الصورة البيانية لمذهب التكامل:

«لا شك في أن مسألة التكامل قد شهدت تغيّراً كبيراً منذ عصر دارون! فنحن اليوم بعيدون عن تحويلية عام 1900 للميلاد بمقدار بعدنا عن الفلسفة التحويلية لعام 1860 للميلاد، إذ سرعان ما ظهرت مواطن النقص في هذه المدرسة. فقد لوحظ أولاً أن مسألة الاختيار الطبيعي التي

باريس وبعدها الكومونة كنتيجةٍ لخسارة نابليون الثالث الحرب مع بروسيا ودخول الجيش البروسي إلى باريس. انتخب تسعون ممثلاً في الكومونة باقتراعٍ عامٍّ وأعلنت حكمها على كامل فرنسا. كان نزاعها حول السلطة مع الحكومة المنتخبة سبباً في القمع الوحشي لها من قبل القوات الفرنسية النظامية في ما سُمِّي بعد ذلك بالأسبوع الدامي. وفي الثامن والعشرين من مايو من العام نفسه صاحبت النقاشاتِ حول سياسات ومآلات الكومونة تداعياتٌ سياسيةٌ هامّةٌ في داخل فرنسا وخارجها خلال القرن العشرين للميلاد، حيث اعتبرت أول ثورة اشتراكية في العصر الحديث. المعرّب.

[1]-مارسلان برتلو (1827 ـ 1907 م): عالمٌ كيمياء وسياسيٌّ فرنسيٌّ شهيٌر. اشتهر بالكيمياء الحرارية. قام بتصنيع عددٍ من المركّبات العضوية من موادَّ غيرِ عضويةٍ، وبذلك دحض بقوة نظرية المذهب الحيوي. يعتبر واحداً من أعظم الكيميائيين في كل العصور. المعرّب.

[2]-فرديناند برونتيير (1849 ـ 1906 م): ناقدٌ فرنسيٌّ. استفاد من علم البيولوجيا ولا سيما نظرية تطوّر الأجناس لداروين؛ فطبق هذه النظرية على النص الأدبي. فدرس عملية تطور الأدب وبحث في كيفية ولادة هذه الأعمال، وعوامل الزمان والبيئة التي أشرفت على ولادتها، وعن كيفية اندثارها وظهور أنواعٍ جديدةٍ بدلاً منها، كما لو أن النص الأدبي كائنٌ حيٌّ يولد وينمو ويموت ويتحلل. المعرّب.

[3]-بيير روسو، **تاريخ العلوم**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن صفاري، ص 693 ـ 695.

كان يصرّ عليها دارون كثيراً، لا تؤدي إلى إيجاد شيءٍ، وإنما تكتفي من بين التغيُّرات التلقائية بمجرّد اختيار أنْسَبِها. ثم طرحوا هذه المشكلة إذ قالوا: ما هو سبب التكامل التدريجي لبعض الأعضاء، من قبيل: جناح الأركيوبتركس[1]؟»

يضاف إلى ذلك كما لو أن التنازع من أجل البقاء قد تخلى عن دوره في أغلب الموارد لصالح مبدأ الصدفة. حيث أضاف **موريس كوري**[2] قائلًا:

«لو أخذنا بنظر الاعتبار حجم البيوض الملقحة والديدان المنتجة للحشرات التي تلاقي حتفها في البحار، يتضح لنا أن العامل الوحيد في بقاء الكائنات لا يعدو الصدفة»

هل يعني ذلك أن علينا التوجّه إلى البيوتاليزم؟

كلا، وذلك لأنها هي الأخرى لا تخلو من الإشكال. إن التغيرات الفجائية التي يتم الحديث عنها غالباً إنما تحدث في مورد الأنواع فقط، ولم يُشاهد أبداً أنّ أسرةً واحدةً أو طبقةً من الكائنات تتحول إلى أسرةٍ أو طبقةٍ أخرى. ثم إن أفراد الحيوانات أو النباتات التي حدث لها تغيُّرٌ فجائيٌّ هي بشكلٍ عامٍّ ضعيفةٌ وتعاني من النقص والوهن، ولا تصلح لكي تكون دليلاً أو شاهداً صالحاً لإثبات نظرية التنازع من أجل البقاء أو بقاء الأصلح والأقوى.

إن فشل النظريات الثلاثة الكبرى، أي: **اللاماركية**[3] **والداروينية والتحويلية**[4]، دفعت بالكثير من الباحثين والمحققين إلى اقتراح تفسيراتٍ جديدةٍ. وقد ذهب أحد العلماء الألمان المعاصرين لـ **تشارلز دارون**، وهو **ريتشارد فوخنر**، منذ عام 1875 م إلى استلهام نظريةٍ جديدةٍ شديدةِ القرب من نظريةٍ لـ **جان باتيست لامارك**، حيث قال:

[1]-الأركيوبتركس أو الطائر الأولي: طائرٌ منقرضٌ من قبل 150 مليون سنة (الفترة الجوراسية)، وهو من أنواع الطيور ذوات الأسنان الذي يجمع بين صفات الزواحف وصفات الطيور، ولذا فهو يعد من الحلقات المتوسطة بين الطيور والزواحف، وهو أول طائرٍ يظهر له ريشٌ في جسمه. المعرّب.

[2]-موريس كوري (1888 ـ 1975 م): عالم أحياء فرنسي. نجل ماري كوري. مختص في دراسة شجرة الجينات الوراثية للكائنات التي كانت تعيش على الأرض قبل 180 مليون سنة. المعرّب.

[3]-نسبة إلى لامارك.

[4]-التحويلية (mutationism): التغيار الأحيائي، تحوّل أو تغيرّ مفاجئ يطرأ على الكروموسومات أو على الجينات الوراثية [المورِّثات]؛ فيؤدّي ذلك إلى نشوء مواليد جديدة ذات خصائص لم تكن لأيّ من الأبوين المنتجين. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث، قاموس إنجليزي - عربي.

أرى أنّ تكوُّن الأنواع الجديدة رهنٌ بالظروف والمناخات الجديدة. ثم قام **ت. إيمر** بإصلاح كلامه قائلاً:

«أرى أن هذه التغيّرات رغم توقُّفها على الظروف الخارجية، بيد أن تطوّرها إنما يكون ممكناً ضمن حدودٍ مشخَّصةٍ.»

ثم قال العالم الهولندي **لوستي:**

«ربما وجب البحث عن أسباب التكامل في العناصر والعوامل الداخلية التي حددها مندل»[1].

وقال العالم الفرنسي **غينو:**

«أرى أن التكامل إنما ينتج من خلال (التطابق السابق)».

وفي نهاية المطاف جاء **لويس فيبلتون** (1861 ـ 1930 م) ليقولها بجرأةٍ ووضوحٍ: إذا اعتقدنا بوجدود التكامل، فمن البداهة ألّا يكون هناك للصور حدٌّ فاصلٌ إطلاقاً. والدليل على ذلك أن شجرة أنساب الأنواع الحية في أغلب الموارد لها فروعٌ وتشعُّباتٌ متوازيةٌ، يندر نسبتها إلى أصلٍ واحدٍ ومبدأٍ مشتركٍ. إن التحولية لا تعدو أن تكون مجرد وهمٍ لا أساس له على أرض الواقع»[2].

«ومع ذلك يبدو أن أغلب علماء الآثار ـ الذين هم الأنسب والأجدر بإبداء الرأي والحكم في هذا الشأن من غيرهم ـ يرجّحون كفّة اللاماركية على سائر العلل الأخرى، وحتى البروفيسور كولري لم يُخفِ ميله إلى ترجيحه أيضاً. بيد أن لاماركيّته تمثل نوعاً من اللاماركية الحديثة التي تتطابق أيضاً مع الاكتشافات الجديدة حول الكروموزومات والجينات أيضاً»[3].

[1]-غريغور يوهان مندل (1822 ـ 1884 م): أبو علم الوراثة، وعالم نبات وراهب نمساوي. أجرى الكثير من التجارب واكتشف القوانين الأساسية للوراثة. وكانت تجاربه هي الأساس لعلم الوراثة. نشرت نتائج بحوثه وخلاصة تجاربه في علوم الوراثة عام 1860 م، إلا أن أحداً لم ينتبه إليها بسبب اهتمام العلماء بنظرية دارون في حينها، إلى أن عثر بعض العلماء على هذا التقرير عام 1900 م، ومنذ ذلك الحين عُرف فضل أبحاثه على علم الوراثة. المعرّب.

[2]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ط 2، ص 709 ـ 710.

[3]-المصدر أعلاه، ص 712.

وقال **مارسلين**[1] **ودان بيوتر:**

«لقد أراد دارون أن يحدد التغيّرات الحاصلة عن طريق الكائنات الكاملة، وهذا الأمر هو، في الحقيقة، من قبيل وضع الحصان خلف العربة».

طبقاً لنظريات وايزمن التي تم بسطها ما بين عامي (1919 ـ 1920 م) على يد العالم الأمريكي إدوين غرانت كونكلين[2] المولود سنة 1863 م، والأستاذ في جامعة برينستون، يجب البحث عن أسباب التغير الطارئة على النوع في التغيرات الحادثة في النطفة والخلية الأولى. وقد بيّن كونكلن هذا الأمر قائلاً:

«إن جميع الخصائص التي تنمو ويتم بسطها وتتكامل لاحقاً في الكائن، موجودةٌ في البويضة».

من الواضح أن المسألة لا تقف عند هذا الحدّ، ويبقى السؤال قائماً: ما هو منشأ التغيرات التي تعتمل داخل البويضة؟ والإشكال الذي يؤخذ على هذه الآراء هو التساؤل القائل: ألا ترون أن هذه اللاماركية الخاصة هي بدورها خاطئةٌ أيضاً؟ إذ من الواضح أن العلوم والتجارب لا تقبل التوريث؟

ـ من أين لك أن تعلم؟ أجل إنها لا تقبل الانتقال عبر الوراثة حاليّاً، ولكن ألا يمكن أن تكون قد كانت في السابق وفي بداية مرحلة معرفة الأرض قابلةً للانتقال؟ إن تجاربنا في قبال هذه المراحل الطويلة في غاية القصر! ومن الممكن جدّاً أن تكون النطفة اليوم قد اكتسبت المقاومة في قبال التغيّرات الخارجية.

لا شك في أن هذه المسألة لم تُحلَّ بعدُ. ومهما تم التعمق والتدقيق فيها، تزداد إشكالاً وتعقيداً. وعلى كلِّ حالٍ إذا لم تُحَلَّ مسألة ميكانيكية التكامل، فإنها نفسَها مسألةٌ قطعيةٌ وغيرُ قابلةٍ للتشكيك. والدليل الآخر بهذا الشأن قد تم تحصيله من طريق الدراسة في حياة الطفيليات ذات التغيّرات الشديدة والمشخصة.

كما نعلم فإن التطفيل يعني أن يعيش كائنٌ على حساب كائنٍ آخرَ، بحيث يجفّ

[1]-باول مارسيلين بيرثر (1822 ـ 1912 م): عالمُ آثارٍ وعالمُ نباتٍ فرنسيٌّ. المعرّب.

[2]-إدوين كونكلين (1863 ـ 1952 م): عالمُ أحياءٍ أمريكيٌّ.

الكائن الآخر بسببه بالتدريج، وهذا ما تفعله ديدان الأمعاء والنباتات المتعشقة بالنباتات الأخرى.

ولكن، حيث لُوحظ، فإن الطفيلي عندما يتغذى على كائنٍ آخرَ ويتشبّث به، تغدو الأعضاءُ التي لا يعود بحاجةٍ إليها ضعيفةً وذاويةً، ثم تزول بالتدريج»[1].

في الصفحة رقم 720 تم طرح هذه المسألة، وعنوانها: «**يتم اليوم إعادة بحث جميع الفتوحات مجدداً، ويتم الاتجاه نحو وحدة المادة**». وفي الصفحة رقم 688 يتم بحث عنوان: «**إن عرش سلطة التحليل قد أخذ بالاهتزاز**»، وفي الصفحة رقم 697 تم بحث عنوان: «**إن مذهب التكامل يواجه الكثير من المشاكل**».

هل بلغ العلم حدّاً من العمق والشمول بالنسبة إلى حقائق الوجود بحيث أضحت له الكلمة الأولى والأخيرة على البشر في جميع هذه الحقائق وفي جميع الظروف والأزمنة؟

قال تعالى في محكم كتابه الكريم: (**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**)[2]، و (**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا**)[3]، و (**يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**)[4].

وفي البداية، قبل بيان محدودية العلم وضعفه عن التعمّق والإحاطة بجميع حقائق عالم الوجود من جميع الأبعاد والمستويات، نذكّر ـ ضمن بحثٍ مختصَرٍ ـ بعظمة وضرورة العلم وطاقاته الحيوية.

«**خاتم ملك سليمان است علم.. جمله عالم صورت وجان است علم**»[5].

والآن، حيث بدأ النسيم المنعش، والذي يبعث الأمل المفعم بشوق البشرية على نحوٍ جادٍّ إلى عودة القيم الإنسانية السامية، يهبّ على ساحة حياة الإنسان برعايةٍ ورحمةٍ من الله سبحانه وتعالى.. والآن، حيث بزغت شمس عالم الدين الإلهي وخرجت من خلف الغيوم المصطنعة بفعل جهل الجاهلين وغرور أصحاب السلطة، وبدأت أشعتها

[1]-الدكتور مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ط 2، ص 712 ـ 713.

[2]-الإسراء: 85.

[3]-طه: 114.

[4]-المجادلة: 11.

[5]-ومضمونه باللغة العربية: (إن العلم خاتم ملك سليمان، والعالم بأسره صورة والعلم روحه).

الصباحية تداعب أجفان النائمين منا على وجه البسيطة.. والآن، حيث أخذ العلم من خلال تقديم تطبيقاته الكمية والكيفية في الدائرة الواسعة لعالم الوجود يعمل على رفع تهمة المخالفة والمعارضة للدين عن نفسه.. والآن، حيث افتضحت الأهداف والغايات غير الإنسانية للأنانيين المستبدين الذين كانوا من خلال عرضهم للدين المشوّه والسطحي يعملون على حرمان أنفسهم وإخوتهم في الإنسانية من حقيقة وجوهر الدين الإلهي.. والآن، حيث تمّ رفع الستائر عن المدعيات ونفاق هذه الفئة من دعاة حماية العلم من الذين قاموا (**من دون الاطلاع والتعرف الصحيح والكامل على العلم وتطبيقاته**) بمجرد الاكتفاء بالنظر من بعيد إلى بعض الأبعاد الملحوظة للعلم، من قبيل: التكنولوجيا فقط.. والآن حيث صار العلماء والمفكرون والمدققون في حقل الدين والعلم من خلال التعريف والتقييم الدقيق لهاتين الحقيقتين العظيمتين، بكل صراحة وإخلاص إلى ضرورة تكميل (**الحياة المعقولة**) للبشر، من خلال المواءمة بين العلم والدين، من الجدير أن تُتَّخذ خطواتٌ أوسعُ في هذا الطريق المؤدي إلى سعادة الإنسان الحقيقية، ولا ينبغي التأخير في ذلك أبداً، ولا بد من العمل سريعاً على رفع الحجب التي وضعها الجاهلون أو المغرضون المعاندون للعلم والدين على الوجه الحقيقي والناصع للعلم والدين اللذين يكمّل أحدهما الآخر[1].

وفي هذا المورد سنختم هذه المقدمة التمهيدية بالتذكير بهذه العبارات الخالدة عن **ماكس بلانك** الذي هو بحقٍّ من آباء العلوم في القرن العشرين للميلاد دون جدالٍ:

«في ما يتعلق بالعلاقة بين الدين والعلم، لا بد من أن نضيف القول بأن تلك الأشكال من الدين التي كانت تتخذ موقف الإنكار من الحياة، لا تنسجم مع وجهة النظر العلمية، وتتناقض مع أصوله وقواعده. إنّ كلَّ إنكارٍ لقيمة الحياة، هو إنكارٌ لتفكيرٍ بشريٍّ، وعلى هذا الأساس فإنه في

[1]-إن حكاية العلم والدين شبيهةٌ بقصة شقيقين قريبينْ من بعضهما ومحبينْ لبعضهما، ولكن حكمت الظروف عليهما كي يعيش كلُّ واحدٍ منهما بعيداً عن الآخر، وبالتدريج أخذ كلٌّ منهما يكتسب طبيعة البيئة التي يعيش فيها وهي بيئةٌ مغايرةٌ ومختلفةٌ جدّاً عن البيئة التي يعيش فيها الشقيق الآخر، وعلى الرغم من أن كلَّ واحدٍ منهما كان يسعى حثيثاً في البحث عن الآخر، ولكن بسبب تغير شكليهما والخصومة والعداوة التي أخذت تحكم العلاقة بين البيئتين، لم ينجح أيٌّ منهما في العثور على الآخر، وعندما احتدم الجيشان من كلا البيئتين واصطفا في مواجهة بعضهما، خرج الشقيقان من بين الصفين ونزلا وسط ساحة المعركة واحتدم الصراع بينهما، وأخذ كلُّ واحدٍ منهما بِشَهْر السلاح على الأخر، ولكنهما عندما اقتربا من بعضهما تعرّف كلٌّ منهما على الآخر، فألقى كلُّ واحدٍ منهما بسيفه إلى الأرض وتعانقا، ولِتمتُّعِ كلِّ واحدٍ منهما بالقدرة والأهمية، جرّا معهما كلتا البيئتين والجيشين (من العلماء المحترفين والمتدينين العاديين) إلى الصلح والسلام.

التحليـل النهـائي لا يُعـدّ إنـكاراً للأسـس الحقيقيـة للعلـم فحسـب، بـل هـو إنـكارٌ للديـن أيضـاً. وأرى أن أكـثر العلـماء يوافقونـي الـرأي والقـول بـأن هـذا الإنـكار (والعدميـة) الدينيـة تقـوّض العلـم أيضـاً.

لـن يحصـل تضـادٌّ حقيقـيٌّ بـين العلـم والديـن أبـداً، فـكلُّ واحـدٍ منهـما يكمّـل الآخـر. إن كلَّ شـخصٍ جـادٍّ ومفكـرٍ يلتفـت إلى هـذا الأمـر وأنـه إذا كان البنـاء يقـوم عـلى أن تكـون جميـع قـوى النفـوس البشريـة في حالـةٍ مـن التعـادل والانسـجام والتناغـم في مـا بينهـا، يتعـيّن عليهـا الاعـتراف بالعنـصر والعامـل الدينـي في طبائعهـا، وتعمـل بجـدٍّ عـلى تنميتهـا وتطويرهـا. وليـس مـن قبيـل الصدفـة أن يتمتـع المفكـرون الكبـار في جميـع العصـور بمثـل تلـك النفـوس الدينيـة العميقـة، رغـم تظاهرهـم بعـدم التديّـن. مـن التعـاون بـين الفهـم والإرادة ظهـرت ألطـف ثمـار الفلسـفة ألا وهـي ثمـرة الأخـلاق. إن العلـم يزيـد مـن القيـم الأخلاقيـة في الحيـاة، مـن حيـث إنّـه يجلـب معـه حـب الحقيقـة وتقديسـها. فَحُـبُّ الحقيقـة يتجـلى في سـعينا الحثيـث والـدؤوب إلى تحصيـل المعرفـة الأقـرب إلى الصحـة بشـأن العـالم المـادي والمعنـوي المحيـط بنـا، والقداسـة مـن حيـث إنّ كلَ تقـدُّمٍ في المعرفـة يضعنـا في مواجهـة بعضنـا عـلى أسـاس وجودنـا»[1].

الأدلة الخمسة على ضرورة وعظمة العلم

يبدو أنّ هناك خمسةً من بين الأدلة على ضرورة وعظمة العلم، تحظى بالأهمية القصوى.

الدليل الأول: النشاط المذهل والمدهش والنتائج الأكثر إدهاشاً التي تمّ تقديمها حتى الآن إلى البشرية بشأن الاكتشافات والمعارف الواسعة والعميقة ـ والنسبية في الوقت نفسه ـ في دائرة العلاقات الأربعة: (أي: علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بخالقه، وعلاقته بالعالم، وعلاقته بإخوته في الإنسانية).

الدليل الثاني: إن العلم لا يسقط عن الاعتبار ذلك الشيء الوحيد الذي يمتلكه في

[1]-ماكس بلانك، **علم به كجا مي رود؟**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ص 234 ـ 235.

دائرة اختصاصه، ويعمل على بيانه بأدواته الخاصة، ولا يحطمه بمعول الجملة المدمّرة التي تقول: (**إني لا أقبل إلا بما أراه بوصفه حقيقةً**)، ولا يسقط قيمته بمثل هذا الكلام، لأن هذا العلم يدرك أفضل من غيره أن الأدوات التي يستعملها لكشف الحقائق لا تعدو الحواس الطبيعية والمختبرات والأنشطة الذهنية للشخص العالم، وعليه تكون هذه الحقائق مصطبغةً بالخصائص البنيوية والبيئية والعوامل الإدراكية والأهداف والغايات الخاصة، وبذلك فإن هذه الأنشطة إنما تقدم للعالم حقائق مموَّهةً بهذه الأمور، لا الحقائق (**كما هي**). نحن نأخذ بنظر الاعتبار هذه الجملة الخالدة والزاخرة بالمعاني والتي تقول: «**إننا في مسرح الوجود لسنا مجرّد متفرجين، بل نحن ممثلون أيضاً**». على ما صرّح بها المفكرون والفلاسفة المتقدمون والمتأخرون من الشرق والغرب ابتداءً من (**لاوتسي**) الصيني القديم إلى **روبرت أوبنهايمر**[1] الغربي الحديث، ونجدها بوضوحٍ في جميع أنواع العلم، دون أن نرى حاجةً إلى الاستدلال والاستشهاد على إثبات ذلك.

الدليل الثالث: إن العلم لا يفصل بين الحقائق الموجودة في مسرح الحياة أو التي من شأنها أن تتحقق على نحو الضرورة والمناسبة، رغم اختلافها في طرق حصولها على الحقائق. إن الفصل المذكور بالنظر إلى أن العلم يبحث في الواقعية، وإن الضرورات والمناسبات من جملة الواقعيات، يعدّ نوعاً من المواجهة مع العلم، حيث سيخرج العلم في نهاية المطاف منتصراً من هذه المعركة بعد إثبات أنها من الحقيقة.

لدعم هذا الدليل نرجو من القارئ التدقيق في عبارة **ماكس بلانك** التي [تقدم ذكرها والتي] سنذكرها في الدليل الرابع أدناه [أيضاً].

الدليل الرابع: كلما رفع العلم والمعرفة من معرفتنا بعظمة وقانونية عالم الوجود، سوف يزداد عظمةً وقداسةً، إذْ إنّنا، في اكتساب القداسة في هذه الحياة، نحتاج إلى شرطين رئيسين، وهما:

الشرط الأول: الإيمان بأن وجودنا يكمن في عالَمٍ مفهومٍ وأنه سائرٌ إلى هدفٍ وغايةٍ

[1]-روبرت أوبنهايمر (1904 ـ 1967 م): فيزيائيٌّ أمريكيٌّ يهوديٌّ. المدير العلمي في مشروع مانهاتن لتصنيع السلاح النووي الأول في الحرب العالمية الثانية، وهو يُعرف بـ (والد القنبلة النووية). واشتهر بمقولته التي قال فيها: (Now, I am become Death, the destroyer of worlds) بمعنى: (الآن أصبحت أمثل الموت المدمّر للعوالم). كعالم يشتهر أوبنهايمر بمؤسس المدرسة الأمريكية للفيزياء النظرية. كما حقق إنجازاتٍ هامةً للفيزياء، مثل: (تقريب بورن ـ أوبنهايمر)، وعمل على نظرية (البروتون ـ إلكترون)، والثقوب السوداء، وميكانيكا الكم والأشعة الكونية. المعرّب.

أسمى، وهو ما تمّ التصريح به في قوله تعالى: (**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**)[1].

الشرط الثاني: العلم بحقائق الوجود في حدود الإمكان، ونحن بدورنا نُعَدُّ من بينها.

وللإيمان بعظمة وقداسة العلم يمكنكم الاستعانة بكلمات العظماء من كبار رجال العلم والمعرفة (**دون المقلدين المتبجحين الذين هم من أبعد الناس عن الحقائق**). ونكتفي هنا بذكر عبارةٍ عن ماكس بلانك بوصفه متربِّعاً على قمّة عرش العلم في العالم المعاصر، حيث يقول:

«من التعاون بين الفهم والإرادة ظهرت ألطف ثمار الفلسفة ألا وهي ثمرة الأخلاق. إن العلم يزيد من القيم الأخلاقية في الحياة، من حيث إنّه يجلب معه حب الحقيقة وتقديسها. فحبُّ الحقيقة يتجلى في سعينا الحثيث والدؤوب إلى تحصيل المعرفة الأقرب إلى الصحة بشأن العالم المادي والمعنوي المحيط بنا، والقداسة من حيث إنّ كلُّ تقدُّمٍ في المعرفة يضعنا في مواجهة بعضنا على أساس وجودنا»[2].

الدليل الخامس: حسّاسية العلم في الدفاع الجاد عن هويته الرئيسة، من خلال التقديم التدريجي للحقائق. إنه لمن القضايا البديهية أو الصادقة بالضرورة أنّ العلم الحقيقي أو العلم المشتمل على هويته الحقيقية هو عبارةٌ عن إيضاح الحقيقة التي يقيم الشخص العالم ارتباطاً معها. إنّ العلمَ الحقيقيَّ هو عبارةٌ عن ذلك الشيء الذي يكشف عن الحقيقة مائة بالمائة، ومع نقصان واحدٍ بالمائة من الإيضاح المطلوب، سيعدّ ذلك نقصاً من رصيد العلم أيضاً. بمعنى أنه عندما يبلغ سعينا التحقيقي وبحثنا العلمي ما مقداره 99 % من الإيضاح والتفسير بشأن الحقيقة، لا نستطيع تسميتها حقيقةً علميةً، ولو سمحنا لأنفسنا بذلك من جهة ارتفاع نسبة الاحتمال والظن والاطمئنان بقربنا من الحقيقة المفترضة، وجب علينا الإشارة في الوقت نفسه إلى ذلك الواحد بالمئة من الجهل، والتصريح بأن درجة الظن والاطمئنان من قبلنا بالحقيقة المفترضة لم يصل بعدُ إلى درجة اليقين والعلم الحقيقي.

---

[1]-البقرة: 156.

[2]-ماكس بلانك، **علم به كجا مي رود؟**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ص 234 ـ 235.

الحقيقة هي أننا لو عملنا على جمع المدعيات العلمية للقرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد، والتي ثبت لاحقاً أنها مجرّدُ نظرياتٍ وفرضياتٍ تمّ إبطالها، ولا سيما في حقل العلوم الإنسانية، فإننا سوف نحصل في هذا الشأن على عدّة مجلدات يمكن لها أن تكون كفيلة بإحداث ضجّةٍ من خلال العرض التدريجي للحقائق.

هناك نماذجُ قليلةٌ من المسائل التي يمكن ذكرها والتي لا تزال المساعي الجادة للعلم والفلسفات العلمية بحسب المصطلح تواصل مجهوليتها.

وفي ما يتعلق بهذه القضية الثانية، إنّ اعتبار وقيمة العلم تكمن في ما اكتشفه واقعاً بوصفه حقيقةً، ويقول:

إني قد حصلت على هذه الحقيقة، ولا يطرح القضايا المحتملة وما يُصطلح عليه بالنظريات غير الثابتة بوصفها علماً، وما أكثر الأدمغة الكبيرة التي تمّ غسلها في هذا الشأن، وسلكت طرقاً خاطئةً للأسف الشديد.

وفي مثل هذا الموضع ومن خلال الشعور بالموقف الخاص والأهداف والغايات الخاصة، أو من خلال هذا المختبر والأداة المكبّرة، والشرائط الأخرى، قد أدرك هذه الحقيقة، ومن الممكن أن تكون قابلةً لفهم وإدراك قافلة العلم بأسرها. وفي ما يلي نذكر نماذج من المسائل التي لم يتمكن العلم رغم سعيه الحثيث من الوصول إليها.

سوف نستهل هذا البحث بعبارتين لكلٍّ من **كاميل فلاماريون**[1] و**ألكساندر أوبارين**[2]، والأول هو من أشهر العلماء في علم الهيئة والنجوم، والثاني هو الأشهر في علم الأحياء. أما عبارة **فلاماريون** فهي تقول:

«تلاحظون أننا نفكر، ولكن ما هو التفكير؟ لا يمتلك أحدٌ القدرة على الإجابة عن هذا السؤال. نحن نمشي، ولكن ما هي حقيقة هذا السلوك العضلي؟ لا أحد يعلم. أرى أنّ إرادتي هي عبارةٌ عن قوّةٍ غيرِ ماديةٍ، بل إن جميع خصائصي الروحية غيرُ ماديةٍ، فحيثما أردت رفع يدي فعلت ذلك، وبذلك أرى أن إرادتي تعمل

[1]-نيكولا كاميل فلاماريون (1842 ـ 1925 م): مؤلفٌ وكاتبٌ وعالمٌ فلكيٌّ فرنسيٌّ. وقد عمل في البحث النفسي والمواضيع ذات الصلة أيضاً، كما نشر عدّة مقالاتٍ ورواياتٍ في الخيال العلمي في مجلة علم الفلك عام 1882 م. المعرّب.

[2]-ألكسندر أوبارين (1894 ـ 1980 م): عالمٌ سوفياتيٌّ مختصٌّ في حقل الكيمياء الحيوية. المعرّب.

على تحريك الأمور المادية، فما هي حقيقة هذه الظاهرة؟ ما هي حقيقة تلك الواسطة التي تؤدي إلى صدور أمرٍ عاديٍّ من قوّةٍ حيويةٍ؟ ليس هناك من يتصدّى إلى الإجابة عن هذه الأسئلة. قولوا لي: كيف تعمل الأعصاب البصرية على نقل الصور الخارجية إلى الذهن؟ أخبروني: كيف سيتمّ إدراك حقيقة هذا التفكير؟ ما هي عوامله [لا دائرة عمله]؟ ما هي طبيعة النشاط الذهني؟ يمكن لي أن أطرح سلسلةً من هذه الأسئلة، وقد تستغرق مني عدّة أعوامٍ دون أن أتوقف، في حين لا يمكن لأكبر العقول أن تجيب عن الأتفه من بين هذه الأسئلة!»[1].

وأما عبارة العالم السوفيتي **ألكسند أوبارين**، فهي كالآتي:

«إنما من خلال هذه الفهم التكاملي نحصل على إمكانية لا مجرد فهم ما يحدث في أجساد الكائنات الحيّة، ولِمَ يحدث ذلك فحسب؟ بل سوف نتمكن أيضاً من الإجابة عن سبعة ملايين الاستفهامات الماثلة أمامنا من أجل التعرّف على المفهوم الحقيقي لجوهر الحياة»[2].

ومما لا شك فيه هو أننا لو أضفنا إلى تلك الملايين السبعة من الأسئلة المتقدمة السؤال القائل: (**لِمَ يجب أن تكون الحركة تكاملية؟**)، والسؤال القائل: (**لِمَ يتعيّن على التكامل اختيار سلوك هذا الطريق؟**)، سوف نحصل على سبعة ملايين سؤالٍ وسؤالين. ولحسن الحظ فقد التفت السيد أوبارين إلى هذين السؤالين بنفسه.

وقال في موضعٍ آخرَ:

«لا تزال المعلومات بشأن هذا التكامل شحيحةً للأسف الشديد، وهي أقل من أن تمكننا من تحديد مسارها بشكلٍ مُنظَّمٍ، ودون أن نلفت الانتباه إلى المتغيّرات الكيفية لمنظومة الانتقال الفاعل للموارد التي تحدث في مراحلَ خاصةٍ من التكامل»[3].

---

[1]-محمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي، ص 38. نقلًا عن: كاميل فلاماريون، القوى المجهولة في الطبيعة.

[2]-إلكسندر أوبارين، **حيات: طبيعت منشأ وتكامل** (الحياة: طبيعتها ومنشؤها وتكاملها)، ص 183. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[3]-المصدر أعلاه، ص 299.

وقد صرّح **إرفين شرودينغر** قائلاً:

«لا يمكن من دون الإيمان بوجود الله أن نجيب عن مسألة ظهور الحياة بأساليبنا الفكرية».

وقال أيضاً:

«إن العناصر الأساسية للكائن الحي، ليست أثراً إنسانيّاً (طبيعيّاً) قاسياً، بل هي عملٌ دقيقٌ جدّاً وماهرٌ تمّ توجيهه وإتمامه على طبق قواعد ميكانيك الكم الإلهي»[1].

وجاء في الصفحة رقم 26 من مقدمة كتاب **(هل الحياة تساوي الفيزياء بإضافة الكيمياء؟)** لمؤلفه: **بيرند أولاف كوبرز**[2][3]، بعنوان **(الحياة من وجهة نظر مشاهير علم الفيزياء)**:

«إن أهم تصوُّرٍ لتعقيد المنظومات الحية إنما يتم إدراكه من قِبل الإنسان إذا بيّن كثرة الإمكانات (الاحتمالات) في البنية الجوهرية للخلايا الوراثية بشكلٍ منظّمٍ. [عن باسكوال جوردان[4]**] في سلسلة خليةٍ تحتوي على أربعة ملايين بنيةٍ أساسيةٍ، يمكن ويحتمل أن نأخذ بنظر الاعتبار (عشرة على مليونين وأربعمئة ألف طريقةٍ مختلفةٍ لنظم التكامل)، في حين أن عدد الإلكترونات المكونة للكون الأكبر هو عبارةٌ عن (عشرةٍ على مائةٍ وعشرين)»**[5].

وفي ما يلي ننتقل إلى بيان نماذج من المسائل التي لم تتمكن العلوم من تقديم إجاباتٍ مقبولةٍ عنها على الرغم من مساعيها وجهودها الحثيثة والمتواصلة في هذا الشأن:

1. إثبات حقيقة العين الخارجة عن الذهن، وبشكلٍ عامٍّ إثبات «**الغير**» في قبال «**الأنا**» بواسطة العلم المحض أو الفلسفة العلمية البحتة؟

---

[1]-**حيات جيست؟** (ما هي الحياة؟)، نص ألماني مترجم إلى اللغة الفارسية، ص 151.

[2]-بيرند أولاف كوبرز (1944 ـ ؟ م): عالمٌ فيزياء ألمانيٌّ. المعرّب.

[3]-Berend Olaf Kuppers

[4]-باسكوال جوردان (1902 1980 م): عالمٌ فيزياء ألمانيٌّ. له مسهاماتٌ كبيرةٌ في ميكانيكا الكم ونظرية الكم الكبيرة، وساهم أيضاً في علم المصفوفات ونظرية جوردان للجبر. المعرّب.

[5]-**مجلة نيايش** 2 (الشهرية)، نقلًا عن النص الألماني. (مصدر فارسي).

2. ما هي المادة؟ المادة بمفهومها المطلق الذي يُعتبر بديلاً عن الحقائق السامية للوجود، دون العناصر والظواهر الطبيعية والجزئية التي يتم تعريفها انطلاقاً من المواقف والغايات المحددة.

3. ما هي الحركة؟ وما هي القوّة (**الطاقة**)؟ وما هي أنواعها وأقسامها؟

4. هل تقتصر أنواع الحركة على تلك التي يتم توظيفها في العلوم الأساسية وغيرها من العلوم المتحققة؟

5. ما هي العلاقة بين هاتين الحقيقتين (المادة والحركة)؟

6. لِمَ تتحرّك المادة؟

7. لِمَ سلكت المادة سبيل هذه الحركة؟

8. على فرض انفتاح النظام الكوني، هل يمكن القول: إن هذه الحركة في هذا المسار أبديةٌ؟ وما هو الدليل على ذلك؟

9. هل تقسيم الوجود أو الموجود إلى عينيٍّ (خارجيٍّ) وذهنيٍّ، قائمٌ على الحصر العقلي؟

10. هل تم رسم الحدود الحقيقية بين «**الأنا**» و«**الغير**» في عالم الفيزياء، أم أن هذه الحدود هي مجردُ حدودٍ اعتباريةٍ، كما ذهب إلى ذلك بعض المفكرين المختصين في حقل الذرّات الجذرية للطبيعة في الكون؟

11. حيث تكون معرفتنا وعلمنا ثمرةً لـ (**أنا وعوامل الإدراك**) من جهةٍ، والـ (**غير والظروف المُدرَكة أو الشيء في حدّ ذاته**) من جهةٍ أخرى. ما هو الدليل العلمي الذي تستند إليه هذه المجموعة من المفكرين عندما يدّعون أنهم يرون أن الذهن يعكس في ذاته الحقائق العينية والخارجية دون أدنى تصرّفٍ من ناحية العوامل الإدراكية وظروف وشرائط الأشياء المدرَكة؟ ألم يقل الفيلسوف الصيني بناءً على ما نقله عنه الفيلسوف الدنماركي **نيلز بور**: «**إننا في مسرح الوجود الأكبر، نمارس دور الممثل والمشاهد على السواء**»؟

12. هل الحدود بين (**الأنا**) و (**الغير**) في العلم والمعرفة مطلقةٌ أم نسبيةٌ؟ وعلى فرض نسبيتها، ما هو عامل وسبب النسبية فيها؟ هل يعود ذلك إلى معلوماتنا وكميتها وكيفيتها؟ أم يعود ذلك إلى مجرّد مواقف العامل المدرِك أم المدرَك والأصول الأولية التي هي من صنع حالاتنا الذهنية أو النفسية وما إلى ذلك؟

13. هل المعلومات التي يحصل عليها البشر هي من قبيل البذور التي تغرس في ذهن الإنسان، ثم تنمو وتزدهر؟ أم أنها مجرّد أمورٍ اكتسابيةٍ ونشاطاتٍ غيرِ مسبوقةٍ للدماغ؟ أم يجب التفريق بين الأنشطة، والقول بأن بعضها هو من قبيل: غرس البذور في مزرعة الذهن، حيث تنمو وتزدهر بفعل التعليم والتعلم والتجارب والمشاهدات، وتكون بحسب المصطلح الغربي من قبيل المعلومات الأولية والسابقة، وبعضها الآخر من قبيل الانعكاس والاكتساب والأنشطة غير المسبوقة في ذواتنا؟

14. ما هو التفسير الصحيح للنشاط الذهني التجريدي، من قبيل: تجريد المفاهيم العامة، وتجريد العدد، وتجريد القضايا الكلية، والتفاوت الماهوي والعرضي لها؟

15. على فرض ثبوت العلاقة الضرورية بين قوانين الطبيعة بمعناها العام، وذلك الجانب من القوانين المرتبطة بالحقائق الإنسانية الخارجة عن دائرة الاختيار والاستناد إليها، وعلى مبنى المنهج الواقعي الذي يعتبر ضرورة القوانين حقيقةً عينيةً وخارجيةً، لا مجردُ ظاهرةٍ أو انتزاعٍ ذهنيٍّ، هل يحتمل لضدّ هذه الضرورة الذي هو الإمكان بناء على قاعدة تبدّل الضد إلى ضدّه، أو تمخض الضد عن ضدّه أن نشهد يوماً ما بسبب تفاعل عنصر الهيدروجين وعنصر الأوكسجين بنسبٍ معينةٍ ولادة طبق من الحلوى، أو قطارٍ من عشرين عربةً؟ إن هذه المسألة تأتي على فرض بطلان نظرية تعاقب الأحداث طبقاً لنظرية **ديفد هيوم**، وبقطع النظر عن جريان كافة حقائق الطبيعة وما فوق الطبيعة التي ترتبط ضرورة الموجود بين قوانينها بموقف الإنسان في حقل المعرفة.

16. هل القانون القائل: «**إن الغاية تبرر الوسيلة**» قانونٌ مشروطٌ أم مطلقٌ؟ وإذا كان مشروطاً ألن يؤدي ذلك إلى تعويم الحقائق العلمية، والحال أن الحقائق العلمية تحكي على الدوام عن الثوابت في مختلف الأشكال والأنواع؟ صحيحٌ أنّ المواقف والشروط

الذهنية والداخلية والتجارب ومعلومات الأشخاص، يؤدي إلى تعدد الأفهام، ولكن من الواضح أن الاختلاف في الأفهام مغايرٌ لتعويم وسيولة الحقائق.

فعلى سبيل المثال منذ بداية ظهور الكائنات الحية على الأرض، كان الدفاع عن النفس أهم قانونٍ أو أصلٍ في الحياة، ومع ذلك ربما لا نجد عالمين أو فيلسوفين يتفقان على جوابٍ واحدٍ عن الأسئلة بشأن الماهية والخصائص الذاتية والعرضية للحياة.

كما ذكرنا في بداية هذا البحث عن عالم الأحياء الروسي المعروف **ألكسندر أوبارين**، حيث قال أن الأسئلة المرتبطة بجوهر الحياة قد تبلغ سبعة ملايين سؤالاً، وإليك نص عبارته:

«إنما من خلال هذه الفهم التكاملي نحصل على إمكانية لا مجرد فهم ما يحدث في أجساد الكائنات الحيّة، ولماذا يحدث ذلك فحسب، بل سوف نتمكن أيضاً من الإجابة عن سبعة ملايين الاستفهامات الماثلة أمامنا من أجل التعرّف على المفهوم الحقيقي لجوهر الحياة»[1].

ومما لا شك فيه هو أننا لو أضفنا إلى تلك الملايين السبعة من الأسئلة المتقدمة السؤال القائل: (**لِمَ يجب أن تكون الحركةُ تكامليةً؟**)، والسؤال القائل: (**لِمَ يتعيّن على التكامل اختيار سلوك هذا الطريق؟**)، سوف نحصل على سبعة ملايين سؤال وسؤالين.

ولحسن الحظ فقد اعترف السيد أوبارين في هذا الكتاب بأن معلوماتنا بشأن هذا التكامل شحيحةٌ للغاية للأسف الشديد:

«يجب أن نبين ذلك بشكلٍ كاملٍ، وعلينا أن نلتفت إلى المتغيرات الكيفية لمنظومة الانتقال الفاعل للمواد التي تحدث في مراحلَ خاصةٍ من تكامل العالم الحي»[2].

17. ما هو التعريف الدقيق والجامع للجمال المحسوس والجمال المعقول؟

18. ما هو الفرد الحقيقي للجمالين المتقدمين؟

---

[1]-إلكسندر أوبارين، **حيات: طبيعت منشأ وتكامل** (الحياة: طبيعتها ومنشؤها وتكاملها)، ص 183. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[2]-المصدر أعلاه، ص 299.

19. ما هي أسباب الانعكاسات المختلفة للنفس في التعاطي مع الألوان [سواءً في الحالة الفردية أو في حالة النقائض الحاصلة من التركيبات المتنوّعة]؟

20. ما هو اختلاف تجريد الجمال للحصول على ماهية الجمال وتجريد أفراده ومصاديقه مع فهم المفهوم العام، من قبيل: الإنسان والخط المستقيم؟

21. هل يمكن التجريد المطلق في الجمال والمفاهيم العامة، وما هو مفاد نظرية بريكلي في هذه المسألة؟

22. ما هو تعريف ماهية العدد، من قبيل: 2 و7 و100 ... لا المعدود ولا شكله المكتوب أو الملفوظ؟

23. ما هو التفسير الحقيقي والمقنع بشأن الاكتشافات والإلهامات؟

24. ما هو الفن؟

25. هل الاكتشافات العلمية والصناعية والفنية ومستحدثات الفلسفية من أنواع الظواهر؟

وهناك سؤالان آخران في هذا الشأن، واردان ضمن الرقمين: 175 و176.

ما هو مقدار تمتع الظواهر أعلاه من الوعي والحريات؟

26. ما هو النبوغ والعبقرية، وما هي أنواعها؟

27. ما هو العامل الذي ينشط من أجل تذكُّر موضوعٍ أو قضيةٍ منسيّةٍ؟

28. ما هو تعريف التفكير وأنواعه؟

29. ما هو الفرق بين التفكير والتعقل؟

30. ما هو التجسيم؟ **(اعتبار الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً، وقبول ذلك في موضعٍ خاصٍّ).**

31. ما هو العلم الحضوري وتفسير التناقض الذي نشعره فيه (**اتحاد المدرِك والمدرَك**)؟

32. هل قاعدة «**الكل أكبر من جزئه**» قاعدةٌ مطلقةٌ أم أنها مشروطةٌ بكمياتٍ محدودةٍ؟

33. ما هي الأصول البديهية التي تجب مراعاتها في جميع العلوم والمعارف البشرية، وهل انحصارها (**في خمس عشرة قضيةً**) عقلانيٌّ ومطلقٌ أم استقرائيٌّ؟

34. ما هو التعريف الجامع للذّة؟ وهل أقسام اللذة تعبّر عن حقيقةٍ واحدةٍ أم حقائقَ متعددةٍ ومتنوّعةٍ، من قبيل: لذة الطعام الجيد، ولذة العلم، ولذة الشعور بالانتصار، ولذة العثور على الجمال؟

35. ما هو التعريف الجامع للألم (الوجع)؟ وهل أقسام الألم تعبّر عن حقيقة واحدة أم حقائق متعددة ومتنوّعة، من قبيل: الألم الجسدي والعضلي، وألم الجهل، وألم الإخفاق، وألم الارتباط بالقبيح، وما إلى ذلك؟

36. ما هو الطريق إلى معرفة الأسباب الرئيسة وبالأساليب العلمية لظهور الحضارات وازدهارها وسقوطها؟

37. ما هي الثقافة؟ وما هي أسباب تنوع تعريافته التي بلغت ما يقرب من 164 تعريفاً؟

38. ما هي الثقافة الهادفة والطليعية ومِلاكاتها؟

39. هل التوفيق بين جميع عناصر الثقافة أمرٌ ضروريٌّ؟ وعلى هذا الفرض ما هو سبب ضعف الإنسان وعجزه عن التوفيق بينها؟

40. ما هو سبب عدم انسجام وتناغم عنصري الثقافة الكبيرين، أي العلوم الإنسانية والتكنولوجية؟ ولِمَ ظلت العلوم الإنسانية راكدةً ومتوقفةً، بينما نجد التكنولوجيا في حالة تقدُّمٍ وازدهارٍ؟!

41. ما هو التعريف الحاسم للإنسان؟

42. هل معرفة الإنسان دون النظر إلى قابلياته وأعماله الأخلاقية هي معرفةٌ كاملةٌ؟ إن هذا السؤال إنما ينشأ من أن الذي يدرك أن للإنسان استعداداً للعدالة وخدمة إخوته في الإنسانية، يعرف الإنسان أكثر من ذلك الذي لا يدرك هذا الأمر.

43. ما هو تأثير معرفة الإنسان بالنظر إلى استعداده ونشاطه الأخلاقي في حركته التكاملية؟

44. ما هو العامل المحرّك للتاريخ؟ وهل يجب أن يكون هذا العامل حقيقيّاً؟

45. هل الإدراك الذهني اللامتناهي، إدراكٌ بشأن الكمية أم أنه في حد ذاته كيفية؟

46. هل الإدراك الذهني اللامتناهي مفهوميٌّ أم مصداقيٌّ واقعيٌّ؟

47. هل الوصول إلى أصول ومباني الوجود من طريق إدراك قانونيته أيسرُ وأقربُ من طريق إدراك جماله وعظمته؟

48. ما هي طرق وأدوات تحوُّل البشر من صيانة الذات الطبيعية إلى صيانة الذات المثالية، وبعد ذلك صيانة الذات التكاملية؟

49. ما هو طريق حل وتماهي الرأييْن القائليْن بعدم تناهي العالم وتناهيه؟[1]

50. إذا كان علمنا بالوضع الراهن للكون كافياً، فما هو طريق معرفة الوضع المقبل للكون؟

51. ما هو تفسير التغيّرات الفجائية للنفس وآثارها المذهلة سواءً في مسير الخير أو في مسار الشرور؟

52. ما هو تفسير الشعور السامي بشأن التكليف السامي؟

53. كيف تتم السيطرة على النشاطات الذهنية لبعض الناس كي لا تكون مثل البراكين التي ينطبق عليها قول الله تعالى في القرآن الكريم: (**يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ**)[2]، وإنما لتسير نحو البناء والإعمار؟

54. ما هو تعريف ظاهرة الاختيار والحرية وطرق الاستفادة منهما؟

55. ما هو قانون العلية ومدى انسجامه مع الأفعال الاختيارية للإنسان؟

---

[1]-هناك في هذا الشأن استدلالان متناقضان، وهما:

أ ـ إن ذهن الإنسان بشأن استعداد العالم لا يبلغ الساحل، فهو لا نهائيٌّ إذًا.

ب ـ بالنظر إلى تحديد تاريخ انفجار المجرات وقاعدة تبعية الكل للأجزاء في الكيفية، حيث تكون محدودية كلِّ جزءٍ من هذا القبيل، فهو متناهٍ إذًا.

[2]-البقرة: 205.

56. ما هو طريق الصعود من الحرية إلى الاختيار؟

57. ما هو طريق رفع الوضع النفسي للناس عبر تقليل الأعمال الاضطرارية والجبرية والإكراهية والانفعالية، وزيادة الأفعال الاختيارية؟

58. ما هو طريق الحل النهائي لظاهرتي التعبّد والتعقل وتعريفهما؟

59. ما هي طريقة الحل الحاسم للمفاهيم الثلاثة: (**السلطة**) و (**الحق**) و (**الباطل**) التي غالباً ما تصطف في مواجهة بعضها؟

60. نعلم أن (الإنسان لم يتمكن حتى الآن من اعتبار العدالة سلطةً والعادل مقتدراً أو القدرة عدلاً والمقتدر عادلاً. فهل هناك أملٌ في يومٍ يأتي ويرتدع من هذا الغيّ المخجل، ويعتبر العدالة سلطةً والعادل سلطاناً؟

61. هل سيتمكن الإنسان من إقامة الارتباط بشكلٍ حرٍّ مع السلطة بجميع أشكالها؟ وما هو الطريق إلى تحقيق هذا الأمر الحيوي والجوهري؟

62. هل الأصالة للفرد أو المجتمع؟ وكيف يتمّ تعيين الأبعاد الرئيسة لكلِّ واحدٍ منهما؟

63. ما هو التعريف الجامع لـ (**النقود**)؟ هل من الممكن السيطرة على الاستفادة من النقود في مسار الخير والحركة وضرورتها، أم سيبقى البشر عاجزاً تجاه هذه المسألة المصيرية بشكلٍ مخجِلٍ إلى الأبد؟

64. ما هي القيمة الحقيقية لأنواع العمل؟ من قبيل العمل العضلي والفكري والاكتشافي، والعمل بالمحصول العادي والعمل بالمحصول العالي؟

65. ما هي حقيقة الذاكرة ومحفوظاتها بالنظر إلى أن الذاكرة والحافظة السالمة تستطيع أن تختزن مليارات المعلومات؟

66. إذا كانت المحفوظات انعكاسًا صوريًّا للفيزياء في موضع حافظة المخ، فأين تكمن المحفوظات غير المتشكلة وغير المتجلية من قبيل: المفاهيم الكلية؟

67. هل وصل التلاحم بين الروح والجسم إلى الحل النهائي، أم سيبقى هذا الأمر غامضاً إلى الأبد؟

68. هل المفاهيم المطلقة، من قبيل: الحركة المطلقة، والمادة المطلقة، هي مجموعةٌ من الحقائق الواقعية أم هي أمورٌ انتزاعيةٌ وذهنيةٌ؟

69. ما هو التعريف الجامع للكمال والتكامل؟ يقولون: إن المنطق لا يقبل النقض أبداً، ويتصوّرون أيضاً أن خطأ العلماء ناشئٌ من سوء تطبيق القواعد، وإلا فإن القواعد لا تقبل الخطأ. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الحقائق الرياضية حيث إنّها من وجهة نظر العاميِّ مشتقةٌ من مجموعةٍ من القضايا القطعية وغيرِ القابلة للإنكار! وإن هذه الحقائق هي من اليقين بحيث لا يتعين علينا وحدنا الخضوع لها، بل حتى الطبيعة يجب أن تُذعن لها أيضاً، وأن هذه المجموعة من القوانين التجريبية يمكن أن تكشف لنا جميع الأبعاد المجهولة في عالم الوجود... بيد أن العلماء والمفكرين بعد التأمل والتدقيق أدركوا أن القواعد الرياضية والتجريبية لوحدها عاجزةٌ عن ذلك، ولا يمكن الاكتفاء بها أبداً. إنهم قالوا لأنفسهم: هل هذه المقدمات والأصول كافية لجميع معارفنا، أم يمكن لنفحة هواءٍ أن تقوّض هذه المباني وتقلبها رأساً على عقبٍ. وإنّ كلَّ من يشكك أو يلحد استناداً إلى هذه الأصول والقواعد، يكون سطحيّاً وساذجاً جدّاً، وحيث إن الشك والإلحاد لا يحتاج إلى عناءٍ واستدلالٍ، لذلك فإنه يعمل على إسعاد نفسه[1]!!

70. إلى أيّ علةٍ يستند البحث عن الواقعية الكامنة خلف ستار المحسوسات؟

71. من أين نحصل على الإجابة عن الأسئلة الستة، وهي: من أنا؟ ومن أين أتيت؟ وإلى أين أتيت؟ ومع من أكون؟ ولِمَ أتيت؟ وإلى أين أذهب؟

72. ما هو الطريق إلى توظيف العلوم والاستفادة منها في إطار المصلحة الحقيقية لجميع الناس؟

73. ما هي حقيقة الزمان؟ هل هي حقيقةٌ ذهنيةٌ أم عينيةٌ وخارجيةٌ؟

[1]-محمد فريد وجدي، **على أطلال المذهب المادي**، ج 1، ص 134 ـ 135، نقلًا عن: هنري بوانكاريه، **علم وفرض**.

74. هل هناك طريقٌ يمكن للإنسان بواسطته أن يستفيد من نعمة التجدد الواقعي؟

75 – هل هناك طريقٌ للنجاة والخلاص من الضياع تحت عجلة ثلاثية الزمان (**الماضي والحاضر والمستقبل**)؟ ما هو هذا الطريق؟

76. هل الزمان حقيقةٌ واحدةٌ، أم أنّ له أنواعاً وأقساماً، من قبيل: الزمان الفيزيائي والنفسي والكوني وما إلى ذلك؟

77. ما هو الاعتبار العلمي لتعريف الحياة والنفس والروح والشخصية بوصفها خصائصَ معينةً في المنظومة الخاصة بالمادة؟!!

78. ما هو الاعتبار العلمي لهذه القضية القائلة: «إن جميع الأشياء تشكل وحدةً متكاملةً»؟

79. هل يستمر تقسيم وتجزئة الأشياء إلى ما لا نهاية؟ كيف يتم هذا التقسيم والتجزئة بالنسبة إلى الأجسام المحدودة؟ وإذا توقف ذلك عند حدٍّ واحدٍ كما في الذرّات المجهرية ـ على سبيل المثال ـ من قبيل: الإلكترون، فكيف يمكن أن يكون للشيء امتدادٌ فيزيائيٌّ (**ولو في أصغر حدٍّ ممكنٍ**)، ولا يكون قابلاً للتجزئة والقسمة؟

80. ما هي حقيقة وقيمة التجربة والمشاهدة في العلم؟

81. هل يُعدُّ حصر جميع طرق الوصول إلى الحقيقة إلى العلم المحض علميّاً أو فلسفيّاً أو لا شيء منهما؟ أم هو مجرّدُ توهُّمٍ محضٍ؟

82. ما هي حقيقة العلم؟

83. ماذا تعني الإرادة؟ وكيف يتمّ تفسير الأعمال (**الفيزيائية**) المعلولة للإرادة غير الفيزيائية؟ ما هي الواسطة بين العمل والإرادة؟

84. هل حرية العقيدة تعني الاعتقاد وعدم الاعتقاد من زاوية القيم الإنسانية بأحدٍ؟

85. كيف تعمل الأعصاب البصرية بنقل الصور الخارجية إلى الذهن؟

86. ما هي طبيعة الظواهر والنشاطات الذهنية؟

87. كيف ينبغي تفسير هذه الجملة من عالم الرياضيات الشهير **هنري بوانكاريه** إذ يقول:

«إنّ الحقيقة العلمية من وجهة نظر المشاهد السطحي، عاريةٌ من كلِّ تشكيكٍ أو تردُّدٍ، والعامل عنده هو الخيال»؟

88. هل نسبية الزمان حقيقةٌ معقولةٌ؟

89. كيف يتم تقسيم الواقعيات على أساس «الشيء لذاته، والشيء بالنسبة لنا، والشيء في حدّ نفسه»؟

90. ماذا تعني هذه العبارة من ديكارت، إذ يقول: إذا سمح شخصٌ لنفسه بالشك في وجود الله، لن يغدو بإمكانه أن يُثبت حتى أكثر القضايا الرياضية بداهةً، من قبيل: 2 + 2 = 4؟

91. بعد إلغاء وجود الله والأبدية، كيف يمكن تبرير تحريك الناس وتحفيزهم نحو الفضيلة والأخلاق السامية والصفح والتضحية في سبيل الغايات الإنسانية النبيلة؟

92. كيف يمكن لتلك المدارس التي تدّعي الدفاع عن الإنسانية، أن تعمل على تبرير متبنياتها على أساس القواعد العلمية، في حين أن الإنسانية والدفاع عنها في مواجهة تيار النزاع من أجل البقاء ـ المهيمن على مظاهر حياة أكثر الناس والكائنات الحية ـ من الأمور الحسية القابلة للإدراك؟

93. هل يمكن إثبات المدرسة الإنسانية في قبال أصل التنازع من أجل البقاء؟

94. ما هو طريق التوفيق بين المادة والمعنى في المنطق العلمي والحياة الإنسانية؟

95. هل حركة الإنسان والمتغيرات الخالدة في حياته وتاريخه حركةٌ تكامليةٌ؟ وبطبيعة الحال فإن المراد من التكامل هنا هو الحركة والصيرورة الواعية والحرّة، وما إذا كان هذا التكامل في خطٍّ مستقيمٍ.

96. هل قيَم الحريات الأربعة: (**حرية المعتقد، وحرية التفكير، وحرية التعبير، وحرية التصرّف**)، حرياتٌ مطلقةٌ أم هي رهنٌ بالقضايا والحقائق والأهداف التي يتم توظيفها واستثمارها فيها؟

97. هل أمكن من طريق العلم إثبات أن علومنا ومعارفنا لا يحيطها عالَمٌ أوسعُ وأكثرُ مفهوميةً؟ نعلم أن الكثير من المفكرين والعلماء والفلاسفة يذهبون إلى الاعتقاد بأن عالم الطبيعة الذي نعيش فيه محاطٌ بعالَمٍ آخرَ يتمتع بالواقعية والأصول والقواعد السامية، من أمثال **وليم جيمس**[1]، و**برتراند راسل**، رغم أنهما من أكثر العلماء لاأبالية بحقائق ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة.

وقد أشار ماكس بلانك إلى هذا الأمر في كتابه (**صورة العالم في الفيزياء الحديثة**)، وكتابه الآخر: (**إلى أين يتجه العلم؟**). وقد وافق أوزوالد كولبيه[2] على هذا الأمر بشكلٍ صريحٍ. كما يعترف إنشتاين بالمحدودية المذلة لعلم الفيزياء ولا سيما من حيث محدودية الأدوات الإدراكية أيضاً[3].

98. إن المسألة القائلة: هل نظام عالم الوجود مفتوحٌ أو مغلقٌ؟ وإن أمكن بيانها من خلال حل المسألة رقم 76، بيد أنه من الممكن أن نطرح هذه المسألة على النحو الآتي: إن عالم الوجود يحتوي على نظامٍ مفتوحٍ، وإنّ ما هو كامنٌ وراء ستار المحسوسات العينية والخارجية هو من مقولة هذه الواقعيات التي نراها في عالم الطبيعة.

99. ما هي طريقة حلّ هذه المشكلة الخطيرة المتمثلة بأن عدداً كبيراً من القضايا في كل مرحلةٍ من التاريخ ـ ولا سيما في العلوم الإنسانية ـ على أنها قضايا علميةٌ، في حين أن أدلة إثباتها العلمية غيرُ كافيةٍ، وإنما طرحُها والدفاع عنها على أساس أذواقٍ وغاياتٍ خاصةٍ لبعض الأشخاص؟ بمعنى أننا لو افترضنا أن إثبات قضيةٍ بوصفها قضيةً علميةً تحتاج إلى مائة درجةٍ من الاكتشاف والارتباط بالواقعية، ومع ذلك يحكم بعلميتها

[1]-محمد فريد وجدي، **على أطلال المذهب المادي**، ص 135، نقلًا عن: وليم جيمس، إرادة العقيدة.

[2]-أوزوالد كولبيه، **مقدمه بر فلسفه**، ص 32. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[3]-برتراند راسل، **مفهوم نسبيت اينشتين ونتايج فلسفي آن** (مفهوم النسبية عند إنشتاين ونتائجه الفلسفية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى طلوعي، ص 194.

عند بلوغها عشر درجاتٍ أو أكثر، وبذلك يوجِدون نوعاً من عدم الاطمئنان إلى الأبحاث والتحقيقات العلمية، وغالباً ما يحصل أن يعمد المستبدون إلى إساءة استغلال هذه القضايا.

100. هل يمكن لادعاءات العلماء بشأن المسائل العلمية أن تكون مِلاكاً لإثباتها بشكلٍ قطعيٍّ؟ إن جواب المفكرين عن هذا السؤال هو النفي. ونذكر من بين أقوالهم في هذا الشأن النصّ الآتي:

«إن العلم ليس بالشيء الذي يُعلِّمنا أموراً عن مجموع منظومة الوجود. إنما العلم هو حفنةٌ من التعاريف المبهمة. فنحن لا نعلم الأعداد الحقيقية لنجوم المجرّات. وعليه فإن كلَّ فرضيةٍ أو نظريةٍ نُقدِّمها حول مجموع عالم الكون ستُعدّ لغواً ودعوًى لا تستند إلى دليلٍ. إن فلاسفة الطبيعة المحافظين لا يقبلون أن نظرياتهم بشأن الأجرام السماوية لا تعدو أن تكون من الأساطير الخيالية! إن لم تكن الفلسفة الطبيعية عقيدةً أسمى من دائرة العلم، فما هي إذًا؟ هل يقول العالم الطبيعي ما يقوله ويعرفه، أم يذهب إلى أبعد من ذلك؟ هل يتجنب الحكم على الأشياء التي لا يعلمها؟ كلّا! هل تمكَّن عالم الكيمياء من حلّ تركيبات الحياة؟ كيف أمكن له أن يثبت الولادة من الجوامد؟ هل اكتملت أصول فلسفة النشوء والارتقاء، وتخلصت من جميع أنواع الغموض والظلمات؟ هل بلغت نظرية المادة والقوة حالتها النهائية؟ هل اتفقت كلمة العلماء على جميع النقاط التي اشتغلوا بالبحث حولها؟ هل بقي هناك موضعٌ للجدال حول ما إذا كان نظام الوجود يكمن في مسار قوانين لا تتغير؟ أجل، ربما أمكن للعالم أن يجيب عن هذه الأسئلة، إلا أنه لن يتجاوز عدداً من الأمور النظرية القائمة على الترجيح. أما الفيلسوف الطبيعي فإنه يستند إلى هذه الأمور غير العلمية بطمأنينةٍ وهدوءِ بالٍ، حتى لكأنها قواعدُ ثابتةٌ ولا تتغيّر. في حين أن أفضل القوانين العلمية لا تزال مشكوكةً بالنسبة لنا وغيرَ ثابتةٍ من وجهة نظر العقل والمبادئ الأولية، ولا يمكن لأحد أن يحكم بضرورتها. كما أنه لا يستطيع الحكم ببطلانها

أيضاً. وباختصارٍ: إن الفلسفة الطبيعية مفعمةٌ بالآراء غيرِ الثابتة، والتي ستبقى كذلك حتى النهاية»[1].

101. هل يجب أن يستمر هذا الأصل القائل بأن الإنسان بصدد البحث عن الحقيقة دائماً، وأنه يسعى إلى النفوذ من ظواهر الأشياء وإدراك حقيقتها، أم عليه أن يقنع بمعرفة تلك الظواهر وخصائصها فقط؟ بالالتفات إلى أن البحث عن الحقيقة أدى إلى توسّع العلوم والصناعات.

102. هل كلّف بعض الوضعيين المتطرفين أنفسهم عناء توضيح ادعائهم القائل: «**إن جميع القضايا الدينية خاليةٌ من المحتوى**»؟ وهل عندما يواجهون القضية القائلة:

«لو لم تكن هناك أبديةٌ، وجب القول: إن الحياة لا تدور إلا حول فلك الأقوياء، ولا يمكن إثبات أيٍّ واحدةٍ من القيم الإنسانية السامية، وكلُّ شخصٍ يمتلك السلطة والقدرة، ومع ذلك يراعي حقوق الآخرين ويسعى إلى إسعاد البشرية، فهو لا محالةَ أحمقُ»!

يعتبرونها قضية جوفاء وفارغة من المحتوى؟

وهل عندما يقول الدين: «**يجب العثور في مسار الحياة المعقولة على جوابٍ للهدف الأعلى من الحياة**» قضيةٌ خاليةٌ من المعنى؟! وعندما يقول الدين: «**إن الشوق إلى الكمال الكامن في جِبِلّة الإنسان، لن يكون بالإمكان تلبيته إلا بالتعرّض إلى جاذبية الكمال المطلق**»، قضيةٌ فارغةٌ من المحتوى؟! وهل ما قاله العالم الكبير (**ماكس بلانك**):

«ليس من قبيل الصدفة أن يتمتع المفكرون الكبار في جميع العصور بمثل تلك النفوس الدينية العميقة، رغم تظاهرهم بعدم التديّن»[2].

هل يمكن للوضعيين المتطرفين أن يحكموا على جميع العلماء الكبار في جميع العصور من الذين اتصفوا بامتلاك نفوسٍ دينيةٍ عميقةٍ، والقول بأنهم إنما يعانون من اضطراباتٍ نفسيةٍ، لمجرّد أنهم أقاموا حياتهم ـ بزعم الوضعيين ـ على قضايا جوفاء وخاليةٍ من المعنى؟!

[1]-أندريه كريسون، **قواعد الفلسفة الطبيعية**، نقلًا عن: محمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي، ص 139 ـ 140.

[2]-ماكس بلانك، **علم به كجا مي رود؟**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ص 235.

103. يقول الوضعي:

«إن القضايا ذات المعنى والمفهوم هي عبارة عن: أ ـ القضايا التجريبية التي تتحقق بمساعدة المعطيات الحسية، من قبيل: (إن السماء تمطر الآن خارج هذه الغرفة). ب ـ التعريفات الصورية، والمتشابهة، والاعتباريات اللغوية، من قبيل: (المثلث يتألف من ثلاثة أضلاعٍ)».

بالالتفات إلى أن القوانين الكلية وتجرّد الروح بملاحظة النظم والقوانين التي تثبت إدراك الموجود ما فوق الطبيعي بوصفه العلة العامة، يتعيّن على الوضعيين الإجابة عن هذه المسألة: لِمَ يكون إثبات هذا النوع من القضايا الميتافيزيقية المستندة إلى (**المواد الحسية**) قابلاً للتحقق؟

104. هل هناك أملٌ في يومٍ يعثر فيه الإنسان على ضالته، ويبدأ مسيرته التكاملية بمعرفته الواقعية؟

105. هل سيتمكن الإنسان في نهاية المطاف من العثور على موضوعاتٍ وموادَّ مناسبةٍ لنشاطه العضلي والفكري والعاطفي والعقلي والجسمي والإرادي؟

106. هل سيدرك الإنسان في المستقبل القريب أو البعيد أن عليه أن ينظم ارتباطاته الأربعة (**علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بخالقه، وعلاقته بالعالم، وعلاقته بإخوته في الإنسانية**) بشكلٍ واعٍ وحرٍّ؟

107. أليست الفلسفة الوضعية هي التي سجلت الفوز لصالح الأسلحة الأشدّ فتكاً بالبشرية تحت ذريعة أن (**احترام وتكريم الإنسان قضيةٌ فاقدةٌ للمعنى، بل هو فهمٌ شخصيٌّ أخلاقيٌّ**)؟! ألم يقوموا بتسليط الطغاة والمستبدين على رقاب الناس؟

108. إذا كان مِلاك العلم والواقعية هو الحس والتجربة، أي كما يقول إيان بربور من وجهة نظر الوضعيين[1]: «**لا معنى لغير القضايا والتعريفات القابلة للتحقيق**»، فما هو نوع كلية هذه القضية الكلية المستندة التي لا تستند إلى المعطيات الحسية والتجريبية؟!

[1]-إيان بربور، **علم ودين**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، ص 280.

109. هل سيمكن حل مشكلة الذاكرة **(لا تحديد مكانها من المخ)** التي هي عبارةٌ عن إمكان استبدال مليون مليار وحدة، مع ملاحظة أن خلايا المخ البشري لا تزيد على ثمانين مليار خلية؟!

110. في العادة حيث يكون هناك موضعٌ يمكن لقدم الإنسان أن تطأه، تكون هناك إمكانيةٌ لسوء استغلال العبارات وأساليب التفكير والتعقل والحرية وما إلى ذلك من المفاهيم الأخرى؛ لأن الإنسان ليس كسائر الكائنات التي لا تستطيع الصمود أمام العوامل المؤثرة وإبطال مفعولها. يمكن للإنسان أن يرتكب جريمةً ويعمل على إخفائها والتهرّب من عناصر اكتشافها لسنواتٍ طويلةٍ بل طوال حياته، ولا يسمح لأحد باكتشاف جريمته!.. فهل هناك طريقٌ أو طرقٌ للحيلولة دون إساءة الاستغلال هذه؟

111. ما هو الحل الحاسم لمشكلة **(الفن للفن أو الفن للحياة المعقولة للناس؟)**، و **(العلم للعلم أو العلم من أجل بناء الحياة المعقولة للناس؟)** وبشكلٍ عامٍّ كل ظاهرة أو نشاط يمكن فصله عن واقع الإنسان واعتبار القيمة الذاتية له؟

112. هل يمكن للقوانين العامة والثابتة في العلوم والفلسفة أن تغني عالم الوجود ومجرياته عن الحاجة إلى الله؟

113. ما هو التوضيح والتفسير العلمي الصحيح لتحوّل المواد غير الحية إلى كائناتٍ حيّةٍ؟

114. ما هي الطرق الموجودة لتجريد ذهن عالم الاجتماع وكلِّ مفكرٍ ومختصٍّ في العلوم الإنسانية (للحصول على الواقعيات الخالصة) من أولياته الذهنية وعدساته الخاصة التي لا يستطيع النظر إلى ما يحيط به إلا من خلالها؟

115. كيف يمكن تفسير اشتراك العلوم والقيم في إمكانية الحلول في مسار المعرفة والتنظيم العلمي؟

116. ما هو التفسير المقنع لقانون الفعل وردّة الفعل في دائرة الحياة؟ من قبيل الظلم الذي يتعين على الظالم أن يتوقع من المظلوم نصب كمينٍ له بسببه.

117. كيف يتم الاتحاد أو التماهي التكميلي للدين والعلم والفلسفة والأخلاق والعرفان في ما بينها؟ وإذا لم يكن ذلك ممكناً، فكيف يمكن تفسير اجتماعها في شخصياتٍ من أمثال: ابن سينا، والخواجة نصير الدين الطوسي من الذين حازوا عليها إلى حدٍّ كبيرٍ؟

118. هل هناك قانونٌ يمنع الإنسان من الإفراط والتفريط؟ ما هو ذلك القانون؟

119. كيف يتم إقرار النظم في الحياة الاجتماعية من خلال إقرار الحرية التي ينبثق الشوق إليها من داخل الإنسان، ويحول دون اعتبار الإنسان نفسه جزءاً من عتلات ماكنتها اللاواعية؟

120. ما هو الطريق الذي يجب اتباعه لإيقاظ الضمير وإبقائه يقظاً؟

121. هل يمكن تحريك الإرادة وتحفيزها بشكلٍ جادٍّ من أجل العمل بالفضائل الإنسانية السامية؟

122. ندرك جميعاً أن جميع الأنبياء العظام وأئمة الدين والحكماء الصالحين والأخلاقيين الصادقين، يتفقون على أن محبة الإنسان لأخيه الإنسان يجب أن تتخطى المصالح اليومية. ومع ذلك فإن السائد بشكلٍ رئيسٍ في حياة البشر أن الإنسان لا يرتبط بالإنسان الآخر إلّا بسبب الحاجة، وينفصل عنه لحاجةٍ مماثلةٍ! فهل هناك من طريقةٌ لتطبيق هذه النظرية السامية؟

123. ما هو المراد من فلسفة التاريخ، غير العامل الكلي المحرّك للتاريخ؟ وهل يمكن إحداث تغييراتٍ فيه؟

124. كيف يمكن تعيين الحدود العقلانية للمنفعة واللذة والسلطة؟

125. كيف يمكن إبطال هذه القضية الهدّامة القائلة بأن الفضائل والقيَم الإنسانية إنما هي لأجل تنظيم الحياة الاجتماعية، ولا تمتلك أصالةً ذاتيةً؟

126. هل يُعدّ تقسيم الفلسفة على أساس: 1 ـ اختلاف المراحل (من قبيل: الفلسفة اليونانية، وفلسفة العصور الوسطى، والفلسفة المعاصرة مثلاً)، 2 ـ اختلاف المدارس والمذاهب، 3 ـ الفلسفة الإقليمية، تقسيماً صوريّاً، أم له واقعيةٌ ذاتيةٌ؟

127. الوعي والشعور، من أكثر الأمور والظواهر الذهنية المطلوبة، إلى الحدّ الذي قال معه المولوي: «**هر كه آگه تر بوَد جانش قوي است**»[1]. واللاوعي، يعني الحياة الخاملة الفاقدة للروح! ومع ذلك ما هي مشكلة الإنسان إذ يروم التهرّب في الغالب من الوعي والشعور؟ وكأن الوعي عدوّه اللدود ... إن اللاوعي هذا قد شاع في عصرنا ـ الذي يُسمَّى بعصر العلوم والتكنولوجيا والتقدم المذهل ـ بحيث لو قمنا بحذف مختلف أساليب التخدير من حياة البشر، فإن الإنسان سيقول وداعاً للحياة! ألا ينبغي التفكير في العثور على حلٍّ لهذه الظاهرة؟ وما هو الحل؟

128. هل سيأتي ذلك اليوم الذي تعود فيه المحبة التي تعيد أرواح البشر ثانيةً إلى مسرح الحياة، وإعادة الروح إلى هذه الكائنات المخدّرة والفاقدة للروح إلى الحياة مجدداً؟

129. إذا كان الاغتراب عن الذات وعن الآخرين على خلاف قانون الوجود الإنساني، فما هو الطريق الذي يجب سلوكه لإثبات ضرورة إدراك الذات وبناء النفس؟

130. نعلم أن الأكثرية الساحقة من البشر ـ إنْ لم نقل الأغلبية القريبة من الإجماع ـ بسبب عجزها عن تعديل الأنانية وحب الذات، تعيش حالة من الأنا المجازية، وهذا الأمر يدعوه كلما حصل على فرصةٍ لإدراك ذاته الحقيقية إلى أن يعيش حالةً من خلوِّ ذاته من (**الأنا الحقيقية**). فهل يتعيّن علينا أن نتخذ خطوةً من أجل إنقاذ الناس من الحياة مع (**الأنا المجازية**)، أم الأفضل تركهم وشأنهم حتى يحكمهم الضياع مغتربين عن ذواتهم؟!

131. هل يمكن البحث عن طريقة للحيلولة دون عبادة السلطة، التي لا يحصل عليها أحدٌ حتى يلغي الاعتراف بحق الحياة لأحدٍ إلا إذا سار في فلكه ونفذ إرادته؟ وما هي تلك الطريقة؟

132. هل يمكن إثبات صحة السياسة التي سار عليها البشر لإدارة حياتهم الاجتماعية، بواسطة القوانين العلمية؟

[1]-عجز بيت شعر للمولوي، مضمونه باللغة العربية: (الذي يتمتع بوعيٍ وشعورٍ أكبَر، يمتلك روحاً أقوى). وكامل البيت يقول: (اقتضاي جان چون اي دل آگهي است.. هر كه آگه تر بوَد جانش قوي است). المعرّب.

133. ما هو التعريف الحقيقي للديمقراطية؟

134. هل أمكن للبشر حتى الآن تطبيق الديمقراطية المنطقية في المجتمع، أم لأن المعنى الحقيقي لها قائمٌ على هذه القضية الوهمية: (بما أني أريد ذلك، فهو حقٌّ)، يكون من المستحيل تطبيق الديمقراطية بشكلٍ كاملٍ؟

135. ألا ينبغي التفكير في هذا الأمر بشكلٍ جادٍّ:

«لو أن البشر قد أنفقوا جميع الفرص والطاقات الذهنية والنفسية والمزايا المادية والمعنوية ـ التي أهدروها بفعل أنانيتهم وحبّهم لذواتهم ـ في مسار تعديل أنانياتهم، كيف سيكون مشهد التكامل البشري! لو كنا فكرنا في ذلك فما هي صورة النتائج التي كنا سنقف عليها؟ لنفكر لحظة في السقوط والانحدار الذي وصلت إليه البشرية بسبب أنانيتها:

يُحكى أن أحد الموظفين في الدولة أُرسل في مهمة إلى دائرةٍ، ولما وصل إلى تلك الدائرة أراد أن يُثبت ذاته ويفرض شخصيته على الموظفين في تلك الدائرة، فقال لهم: إن كنتم حميراً، فأنا أكثر حمورية منكم!».

136. الخطأ في تقييم وفهم الأشخاص، حيث غالباً ما يؤدي الإفراط والتفريط بشأنهم إلى حرمان الناس من الاستفادة الحقيقية والواقعية منهم.

137. إن من بين الآفات التي تحبط العلم والمعرفة البشرية، تلك الآفة التي تنشأ من ضيق الأفق والرؤية المحدودة في التقييم المتطرّف للموضوع الذي يقع مورداً لبحث المحقق، ومع ذلك يصل إلى نتائجَ جيدةٍ بشأنه. من ذلك على سبيل المثال: بحث تطبيق السلطة في مسار البشرية. فإنّ الكُتَّاب الذين يشاهدون التأثير الشديد للسلطة بمفهومها الاعتيادي في حياة البشر على طول التاريخ، ويرون الآثار الظاهرية للسلطة في الإخفاقات والانتصارات، يحكمون في نهاية المطاف بأن السلطة تعني كلَّ شيءٍ! في حين أنهم لو أخذوا المعنى الحقيقي للسلطة والذي يمثل امتلاك الإنسان لذاته والسيطرة عليها أسمى تجلياتها، وأدركوا أن لكل ظلمٍ ردّةَ فعلٍ تطال الظالم عاجلاً أم آجلاً، وأدركوا أيضاً أن أصالة السلطة بشكلٍ مطلقٍ تحمل في صلبها بذرة القضاء عليها، لما اقتنعوا بالنتيجة

التي توصلوا إليها. وعلى هذا يمكن قياس الإطلاق في التأصيلات الأخرى، من قبيل: أصالة الغريزة الجنسية، وأصالة المجتمع، وأصالة اللذة، وأصالة العلم، وأصالة الفن، بمفاهيمها المحدودة.

138. لا يزال أغلب الناس عاجزين عن الخروج من مرحلة (**أنا الغاية والآخرون وسيلةٌ**)، والدخول في مرحلة (**نحن جميعاً غاياتٌ، أو نحن جميعاً وسائل للوصول إلى المقاصد الإنسانية السامية**). بل لا يزال هؤلاء يرفضون إدراك كون الإنسان كائناً من بُعديْن (الغاية والوسيلة)، وتطبيق حياتهم على هذا الأساس! فكيف يجب العمل بالنظر إلى هذه الحالة؟!

139. هل سيضع الإنسان حدّاً للقضاء على بيئته من أجل السيطرة على إخوته في الإنسانية (**تحت ذريعة التقدم الصناعي**)، أم أنه سيواصل مساره إلى حدّ الانتحار الجماعي؟!

140. هل سيتمكن الإنسان من حل لغز العلاقة بين الرجل والمرأة، ويخلّص نفسه من المنغصات والنكبات التي حاقت به بفعل هذا اللغز بالطرق المشروعة؟

141. كيف سينتفي تنافس وتضاد الإنسان مع ذاته وعجزه عن إدارة ذاته؟

142. نعلم أن الأسلوب التحليلي في العلوم الإنسانية، قد أصاب وحدته بالحيوية والروحية بالخلل. ومن هنا نجد أنفسنا محرومين من امتلاك موضوعٍ حقيقيٍّ في العلوم الإنسانية. فما الذي يتعيّن فعله كي يشتغل المختصون في العلوم الإنسانية، ولا يغفلون في الوقت نفسه عن وحدة حياة وروح الإنسان؟

143. إن أغلب السلوكيات التي يكتسبها الإنسان وترافقه في حياته، تجعله في غفلةٍ عن هويته الإنسانية. فما الذي يمكن لنا فعله كي لا تشكل هذه السلوكيات عقبةً تحول دون مواصلتنا الحياة بهذه الهوية الإنسانية؟ من قبيل السلوك القضائي، والسلوك السياسي، والسلوك الفني وما إلى ذلك. هل يمكن العثور على طريقةٍ يمكن للإنسان معها أن يمتلك واحدةً من هذه السلوكيات، ولا يصير في الوقت نفسه إلى فقدان هويته الأصيلة المتمثلة بالوجدان والفطرة السليمة؟

144. ما هو التأثير الذي يتركه كلُّ واحدٍ من العوامل الوراثية، والبيئة الطبيعية، والبيئة الاجتماعية، والتغيرات النفسية المفاجئة، وغير ذلك من العوامل التلقائية والقهرية على المصير الإنساني؟

إن معنى هذا السؤال: هل يمكن تحديد كمية وكيفية تأثير هذه الأمور؟ إذا كان لهذه الأمر تأثير في بناء الشخصية الإنسانية، فكيف يمكن تفسير النشاط المرتبط بالتعليم والتعلم والتغيرات النفسية المفاجئة؟

145. بالنظر إلى تصرّم الزمن، يواجه الإنسان في الغالب عجزاً مخجلاً في مواجهة العثور على الحقيقة، إذ يتصوّر أن الحقيقة تتآكل بمرور الزمن، وبشكلٍ عامٍّ يرى الزمان بمثابة الديدان التي تقضم المواد المناسبة لها وتحوّلها إلى أجزاء صغيرةٍ ثم تأكلها، بمعنى أن الزمان يأكل الحقائق، وعلى العكس من ذلك فإن كل ما يتجلى اليوم أو غداً، يُمثّل حقيقةً لا تقبل التشكيك! ما الذي يجب فعله كي تنجو الحقائق الأوسع في دائرة الواقعيات من مخالب الزمان الموهوم؟ إن هذه المسألة تختلف عن المسألة الواردة في الرقم (67).

146. هل أدرك المفكرون في العلوم الإنسانية هذه الحقيقة: منذ أن حُرم الناس من امتلاك عقيدةٍ وإيمانٍ يُضفي معنًى على حياتهم، وتجاوزوا الحقائق الراهنة دون اهتمامٍ، يعيشون على الدوام هاجس غدهم المجهول؟!

(عمر من شد برخي فرداي من.. واي از اين فرداي نا بيداي من)[1]

147. هل بلغت سيطرة الآلة والماكنة على الناس حداً لم يعد معه هناك أمل بعودتهم إلى هويتهم الحقيقية التي تجعلهم مالكين للتعقل والعواطف والمشاعر السامية؟ أم أن هذا الأمل قد ذهب أدراج الرياح، وعليه يتعيّن علينا البقاءُ دون بذل أيِّ مجهودٍ، ومراقبةُ الزوال التام لماهيته وهويته؟ وحيث إن هذا الأمل مرتبط بجذور النفس العميقة والمتجذّرة، ألا يجب بدلاً من القضاء عليه أن نعمل على تنشيطه في حقلَيِ العلم والعمل؟

[1]-مضمون البيت بالعربية: (أصبح عمري جزءاً من غدي.. فيا ويلي من غدي المجهول)!

148. ما هو الطريق إلى المكافحة النافعة والمؤثرة القلق من المستقبل، الذي عرف بوصفه مرض القرن العشرين؟

149. ما هو سبب انخفاض الشوق إلى الفلسفات العامة والمنظمة بشأن عالم الوجود والحقائق إلى حدودٍ متدنيةٍ على نحوٍ مرعبٍ، وإن النظريات التي يتم طرحها بشأن هذه الأمور لا تتجاوز حدود الشذرات والقضايا المنفصلة **(وإن كانت تبدو ملفتةً للانتباه في بعض الأحيان)**؟

150. هل سيأتي ذلك اليوم الذي يرى فيه الأشخاص الذين يجدون في أنفسهم الكفاءة والقدرة على إدارة المجتمعات البشرية، ويعاهدون الناس على القيام ببعض الإنجازات المثالية، أن يفوا بما عاهدوا الناس عليه بعد وصولهم إلى السلطة؟!

151. ما هو سبب إخفاق وعجز الإدارات عن تحقيق البرامج الإصلاحية والقوانين المناسبة في (**الدستور**) و(**الحقوق المتنوّعة**) و(**الأصول السياسية والاجتماعية المثالية**)؟ يقول وايتهيد بشكلٍ صريحٍ:

> **«إنّ الطبيعة البشرية هي من التعقيد بحيث إنّ جميع البرامج الإصلاحية التي يُتّخذ القرار بشأنها ويتم تدوينها على الورق، لا تحظى لدى الزعماء على أكثر من قيمة الأوراق الموجودة على طاولاتهم بغية كتابة الملاحظات العابرة».**

152. كيف يمكن إدراك الأمور النسبية والمطلقة بمختلفة درجاتها المحدودة وغير المحدودة؟ بمعنى كشف وبيان ما هي الموضوعات والقضايا النسبية وما هي القضايا والموضوعات المطلقة؟

153. ما هي الثوابت وما هي المتغيرات؟ وكيف يتم اكتشاف العلاقة في ما بينها؟

154. إنّ البيان الدقيق بشأن الحاجة المعرفية للبشر إلى كلا المنهجين التحليلي والتركيبي، وإنّ الحركة العلمية والمعرفية بأحد هذين الأسلوبين ولا سيما في العلوم الأكثر شمولية ناقصة، من أهم المسائل الفكرية؟

155. هل هناك من طريقٍ إلى العمل على تقوية المشاعر السامية والعالية للحصول على أنواع الجمال وشهود الحقائق العالية، وامتلاك العواطف الإنسانية؟

156. هل هناك يقينٌ بتحصيل حقائق عالم الوجود من خلال الأسلوب العلمي الذي تمّ التعرّف عليه حتى الآن، وأنه ليس هناك من وجودٍ لأيِّ طريقٍ آخرَ؟

157. هل يرضى دعاة الحياة الطبيعية البحتة من الذين ينكرون الحياة الأسمى التي تفوق مجرد **(حياة الأكل والنوم والشهوة والغضب)**، بأن نترك صغارنا وأطفالنا نهباً لمخالب رغبات الأقوياء وعوامل الطبيعة القاسية والوحشية، ولا يتذوقون حلاوة المعرفة والغاية من الحياة، والإيمان بالقيَم، ولا سيما طعم الحرية المعقولة **(الاختيار)**، ما تكون نتيجته تربية أبنائنا لمجرّد إشباع الغرائز السلطوية للأنانيين؟!!

158. هل نحن على يقينٍ من عدم تأثير اختلالات حيات البصيرين من الناس، وأنواع الانتحار الناشئ من الجهل والفقر والاختلالات النفسية التي يمكن علاجها، في حياة غيرهم من الناس اللاأباليين والأقوياء؟! أليس هناك احتمالٌ بعدم إمكانية العثور حتى على أقوى الأشخاص على وجه البسيطة، لا يمكن تخديره وإصابته بالضعف والخور، فيمضي يوماً في سعادةٍ واعيةٍ، بسبب الظواهر الآنف ذكرها؟

159. هل هناك من طريقٍ يوفّر فيه زعماء المجتمعات الأرضية لحياة الناس بكل ما يمتلكونه من الطاقات؟ وهل يمكن السكون دون حراكٍ والنظر إلى انهيار المؤسسات والطاقات البناءة للكمال البشري، والسماح للمذهب السلوكي[1] بتجاهل مئات الحقائق وواقعيات النفس والروح البشرية، وإعطاء ذريعةٍ لأمثال (جان بول سارتر)؛ ليقول: إنّ لدى الإنسان تاريخًا دون مؤسساتٍ؟!!

160. هل يتعيّن علينا تقبّل هذا القول المضحك القائل بأن الإنسان المعاصر الضائع في متاهة معلوماته المحدودة ورغباته المستأصلة والذي يعيش هاجس الاغتراب عن ذاته وعن الآخرين، يمثل الشخصية المتكاملة للأشخاص الكاملين في العصور القديمة من أمثال:

[1]-السلوكية في علم النفس (behaviorism): مفهومٌ يجمع بين الفلسفة المنهجية والنظرية. ظهرت النزعة السلوكية في بداية القرن العشرين في مواجهة علم النفس العقلي والذي كان من أساسيات مشاكله عدم القدرة على إجراء تجارب يمكن إعادة انتاجها. تقوم الفلسفة السلوكية على افتراض أن جميع الأنشطة التي تقوم بها الكائنات الحية بما فيها الحركة والتفكير والشعور هي عبارةٌ عن سلوكياتٍ، ولذلك تعامل الاضطرابات النفسية عن طريق تغيير أنماط السلوك أو تعديل البيئة. تدعي المدرسة السلوكية أنه يمكن وصف مثل هذه السلوكيات بطريقةٍ علميةٍ دون اللجوء إلى الأحداث الفسيولوجية الداخلية أو إلى مفاهيمَ افتراضيةٍ مثل العقل. المعرّب.

سقراط، وأرسطو[1]، **وأفلاطون** في الغرب، وأمثال: **الفارابي، وابن سينا، وابن خلدون**[2]، **وابن الهيثم**[3]، **وأبي معشر البلخي**[4]، **وجلال الدين الرومي المولوي، والميرداماد، وصدر المتألهين** في الشرق؟!

ما هو سبب كل هذا التخلف والركود؟ وهل هناك من أملٍ إلى تحريك وتحفيز العقول والقلوب البشرية إلى العظمة الكامنة في نفوسهم؟ أم أن الطاقة والذخيرة في عالم الوجود قد نضبت ولم يعد هناك إمكانيةٌ لصنع أمثال هؤلاء الأشخاص؟ وهل يدفع الإنسان الآن ضريبة التنكّر للقيَم الإنسانية السامية؟

161. هل تمكنت أصول وقوانين الحياة الطبيعية المحضة من تحديد المناطق المحظور دخولها على أرواح العالمين؟

162. هل يمكن تصور نظام حقوقٍ عالميٍّ وثقافةٍ عالميةٍ دون عولمة السلطات ومزايا الحياة؟

163. يقوم مبنى الحقوق العالمية للبشر وكذلك أساس الأخلاق العالمية للبشر، على حيثية وكرامة وشرف الإنسان الذاتي. فهل يمكن من خلال التدريس الرسمي في الجامعات العالمية من أجل إثبات أصل اختيار الأصلح والانتخاب الطبيعي (بمعنى الأقوى)، والإيمان الرسمي بمقولة (الإنسان: **الذئب المتأنسن**)، والتصديق بالمنهج **الميكافيلي** القائل بأن الغاية تبرر الوسيلة، هل يمكن تقديم مبنًى للحقوق والأخلاق العالمية؟! لِمَ لا يتمّ اتخاذ خطواتٍ عمليةٍ من أجل القضاء على هذا التناقض؟!

[1]-أرسطو أو أرسطوطاليس (384 ـ 322 ق. م): فيلسوفٌ يونانيٌّ. تلميذ إفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. هو واحدٌ من عظماء المفكرين. تغطي كتاباته مجالات عدّة، منها: الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحدٌ من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية. المعرّب.

[2]-عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون) أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (1332 ـ 1406 م): ولد في تونس ونشأ بها وتخرج من جامعة الزيتونة. انتقل إلى مصر وتولى منصب القضاء على المذهب المالكي. ثم استقال وانقطع للتدريس والتأليف؛ فكانت مصنفاته من أهم المصادر للفكر العالمي، ومن أشهرها كتاب (**العبر وديوان المبتدأ والخبر في معرفة أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**) المعروف اختصاراً بـ (تاريخ ابن خلدون)، ومقدمة هذا الكتاب أشهر منه، حتى أنها تطبع في أغلب الأحيان بشكلٍ مستقلٍ عن التاريخ. المعرّب.

[3]-أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم البصري (354 ـ 430 هـ): عالمٌ موسوعيٌّ مسلمٌ. قدّم إسهاماتٍ كبيرةً في الرياضيات والبَصَريات والفيزياء وعلم الفلك والهندسة وطب العيون والفلسفة العملية والإدراك البَصَري والعلوم بصفةٍ عامةٍ، بتجاربه التي أجراها مستخدماً المنهج العلمي. له العديد من المؤلفات والاكتشافات العلمية التي أكد عليها العلم الحديث. المعرّب.

[4]-أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخي (787 ـ 886 م): يعرف في الغرب باسم (ألبوماسر). فلكيٌّ وعالمُ رياضياتٍ، ولد في بلخ شرقي خراسان والتي تقع حالياً ضمن الحدود الإدارية لأفغانستان. ذكر له ابن النديم في الفهرست أكثر من ثلاثين كتاباً، ومن بينها: (**كتاب المدخل الكبير إلى علم أحكام النجوم**)، و(**كتاب الجمهرة**)، و(**كتاب السهمين وأعمار الملوك والدول**)، و(**كتاب الأقاليم**). المعرّب.

164. هل يمكن للهروب من الإطلاقات ـ لأنّ جماعةً من المتخبطين في العلوم والمعارف الجزئية لا تستطيع إدراكها، فتسارع إلى إنكارها ـ ألّا نقع في شراك ما لا نهاية له من الإطلاقات الأخرى؟ فعلى سبيل المثال: إن الشخص الذي، تحت ذريعة عدم بلوغ إدراكات البشر إلى المطلق، فينكر الإيمان بالله والأبدية، هذا الشخص ألا يُضطر إلى اعتبار الإطلاق في جميع القضايا التي يستخدمها لنفي إدراك المطلق؟ وعلى حد تعبير هوغو: بدلاً من إثبات إرادة مطلقة للجميع، ينتقل إلى إثبات إرادةٍ مطلقةٍ لكلِّ واحدٍ من الموجودات، وبذلك يتصور أنه أحدث ثورةً فكريةً في تاريخ البشر؟!

165. هل هناك أملٌ في أن يأتي يومٌ لا يتخذ المتجبرون والطغاة فيه من سفك دماء الأبرياء، وتهشيم عظام المساكين سُلّماً للوصول إلى السلطة، وبدلاً من انتهاجهم هذا السلوك البشع، يسعون إلى تحقيق مآربهم من خلال إشباع بطون الغرثى، وإكساء العراة، ونشر التربية والتعليم بين الذين يحترقون في جحيم الجهل والأمية بسبب حرمانهم من العلم والتربية؟! وهل سوف تتحقق أمنية أصحاب النفوس الطاهرة بحلول ذلك اليوم الذي يعمل فيه زعماء البشرية بدلاً من انتهاج القهر والغلبة إلى انتهاج احترام شخصية الناس وتنظيم (**الحياة المعقولة**)، ليتمكنوا بذلك من حكم القلوب؛ فيقبل الناس إليهم طوعاً ورغبةً، وينتخبونهم ولاةً عليهم بكامل حريتهم؟

166. إن القوة والطاقة المادية والفكرية التي أنفقها الإنسان في دفع شرور إخوته في الإنسانية، لم ينفق حتى واحداً بالألف منها على دفع الأضرار والآفات الطبيعية. وهذا يعني أن تدافع الناس في ما بينهم وقتلهم الذريع لبعضهم، وظلم الإنسان لأخيه الإنسان، لا يمكن مقارنته بجور الطبيعة في الماضي، ولن يكون بالإمكان مقارنته في المستقبل. فهل يمكن ـ والحال هذه ـ أن نرجو أدعياء التكامل البشري أن يفسّروا لنا معنى التكامل؟!

167. لا شك في أن الكذب والرياء والتزوير هي أمورٌ مخالفةٌ للواقعية، سواءً ترتبت على هذه الأمور نتائجُ إيجابيةٌ أو سلبيةٌ؛ وذلك لأن إظهار ما يخالف الواقع مع العلم بمخالفته للواقع يجرح مشاعر الشخصية بالمقدار ذاته لمخالفة الواقع؛ إذِ الإنسان حقيقةٌ تتخذ من الحقائق وسيلةً لها، دون الأمور الباطلة. إن الإنسان إذا لم تكن لديه القدرة على

مقاومة الألاعيب الغبية للذات الطبيعية بسبب عجزه، إلا أنه مع ذلك يبقى مالكاً لنور الضمير والوجدان، ولا يستطيع أن يعتبر المعدوم موجوداً والموجود معدوماً، إلا إذا تهدّمت جميع عوامل الكمال في وجوده، ويعمل بواسطة الذات الطبيعية على تحطيم ذلك النور أيضاً. ومع ذلك فإنّ عالم السياسة ـ الذي يمثّل العامل الرئيس في تنظيم وكمال الحياة المعقولة على المستوى الفردي والجماعي للبشر ـ غارقٌ في الكذب والرياء والتزوير. حقّاً أيها الميكافيليون في المجتمعات، هل أنتم على يقينٍ من أنكم لا تحملون أيَّ مسؤوليةٍ وجدانيةٍ وتاريخيةٍ تجاه هذا الطريق الذي رسمتموه لأنفسكم؟! إن كنتم على يقينٍ من ذلك، فمن أين حصلتم على هذا اليقين؟ فهل لكم أن تعرضوه على الناس، فربما اقتنعوا بطرحكم وتغيرت وجهة نظرهم بشأنكم؟

168. نعلم جميعاً أن ذوق وشهود الجمال يحظى بأصالةٍ خاصةٍ من بين سائر مشاعر الناس الأخرى. هل هذا الذوق والشهود على مرّ الزمن ـ بالنظر إلى ادعاء التكامل ـ آخذٌ بالازدياد لدى البشر، أم أنه آخذٌ بالتناقص تبعاً لذبول الحياة؟ يمكن لكم أن تعرضوا عدداً من المظاهر الجميلة على الشباب من هذا الجيل، ثم اعرضوها على الشيوخ من المتقدمين في السن (مع ملاحظة سلامتهم من الناحية العقلية والنفسية)، ثم اسألوا أبناء هذين الجيلين المختلفين عن تأثير ظواهر الجمال عليهم، هل ستجدون أيَّ تطوُّرٍ في إجابة جيل الشباب بشأن رؤيتهم إلى مظاهر الجمال؟ أم أن الأمر على العكس من ذلك، حيث تحصلون من الطاعنين في السن ـ السالمين عقليّاً ونفسيّاً ـ على إجاباتٍ عميقةٍ وذاتِ معزًى؟ فما هو سبب ذلك؟

169. مع تفشي وباء نقض العهود وعدم الوفاء بالوعود! كيف يمكن من الناحية العلمية إثبات عظمة وقيمة الشخصية للمستبدين والمتغطرسين، والقول لهم: عليكم بالاستناد إلى السلطة الوهمية ألّا تنقضوا العهود، لأن شخصيتكم رهنٌ بوفائكم بالعهود والوعود؟

170. هل المِلاك في حقائق الحياة هو عبارةٌ عن الحقائق الأصيلة والقانونية التي وضعها الله بواسطة الطبيعة والأصول والقواعد الحاكمة عليها، أم مِلاك الواقعية

هـو عبـارةٌ عـن القـول القائـل: (حيـث إنّ هـذا هـو الـذي أريـده، فيجـب أن يكـون هـو الحـق)!! مـا هـو المنهـج العلمي والفلسـفي الـذي يمكن لنـا من خلالـه أن نثبت أنّ مِلاك الواقعيـات هـو الحقائـق الأصيلـة والقانـون، ولي (إرادتي ورغبتي الشـخصية دون قيـد أو شرط)؟

171. نعلم أن الاستعداد إلى الانعطاف والتأقلم لدى الإنسان يحظى بأهميةٍ بالغةٍ، إذْ من خلال هذه القابلية يمكن لنا ـ على حدّ تعبير بعض المفكرين ـ في ظرف 24 ساعةً تحويل إنسانٍ عادلٍ إلى ظالمٍ، أو تحويل شخصٍ ظالمٍ إلى عادلٍ. فهل هناك من طريقةٌ وأسلوبٌ لتعليم وتربية الإنسان على استخدام هذا الاستعداد وتوظيفه في مسار الخير والكمال أم لا؟ خاصةً وأن ضرورة هذا التوظيف إنما تتجلى عندما نجد هذه الاستعدادات والقابليات تسير في أغلب الأوقات، بفعل عدم التربية الناجعة والتعليم الصحيح، نحو السقوط والانحدار في مستنقع الرذيلة.

172. هل هناك من طريقٍ لخفض مستوى رضا الناس (**دون أن يكون هناك سببٌ أو مبرِّرٌ لهذا الرضا**)، ورفع مستوى الرضا العقلائي عندهم؟ فكلنا نعلم أن الناس غالباً ما يعيشون حالة الرضا دون أن يكون لديهم هدفٌ جوهريٌّ في الحياة، ومع ذلك يسعَوْن إلى توفير عوامل رضاهم، ومن الواضح أن مجرّد الرضا لا يكشف عن الحقيقة الضرورية والواجبة. ومن ذلك أن الإنسان في السابق ـ على سبيل المثال ـ كان راضياً بالعبودية، بحيث إنّ الحرية لم تكن تخطر حتى في وهمه وخياله.

173. هل خضع عدم الرضا المقدّس ـ الذي أدى إلى تقدّم الفرد والمجتمع ـ حتى الآن إلى التفسير والتوظيف؟

174. هل هناك من سبيلٍ يمكن بواسطته جمع النظريات والعقائد المشتركة بين الشخصيات الكبيرة في المجتمعات البشرية، بغية إصلاح أوضاعها المادية والمعنوية، وتحويل التناقض والتعارض المهلك لتلك العقائد إلى تنافسٍ بنّاءٍ؟ هناك قطعاً مثل هذا الطريق، شريطة قطع يد الميكافيليين في المجتمعات عن مثل هذه التشكيلات التي تحاول تطبيق سياسة تبرير كلِّ غايةٍ لتبرير أيِّ وسيلةٍ في عالم السياسة، والسماح بتأسيس

حلقاتٍ لفتح آفاق عالم الوجود **في النظام المفتوح** للمطلعين على العلم والفلسفة والعقيدة، في قبال **حلقة فيينا**[1].

175. هل الجهود إلى إثبات أن المذهب الإنساني الجديد (**النزعة الإنسانية**) إذا كان قابلاً للاتباع من جميع الجهات، إنما هو إلى منتصف الطريق لا إلى مجموعه، سوف تتكلل بالنجاح؟ على فرض نجاح هذا المذهب في الإجابة عن السؤال عن علاقة الإنسان بإخوته في الإنسانية (**مع من أكون في هذا العالم**؟)، واستطاع أن يقدّم صورةً عن ارتباط الإنسان بعالم الوجود (**أين أكون في هذا العالم**؟). فهل بإمكانه الإجابة عن الأسئلة الأربعة الباقية، وهي: (**من أكون؟**)، و(**من أين أتيت؟**)، و(**لِمَ أتيت؟**)، و(**إلى أين أذهب؟**)، بإجاباتٍ مقنعةٍ؟

176. هـل سـتتمكن طلائـع البـشر من العمـل على نجاة الإنسـان، ليثبتوا أن الشـك والـتردد الابتـدائي الناشـئ مـن الجهـل، هو غـير الشـك المنهجي البنـاء والحيرة السـامية التـي تحصـل في الدرجـات العاليـة مـن العلـم والمعرفـة بالنسـبة إلى الباحثـين عـن الحقيقة؟

177. هل يمكن رفع علم الاجتماع إلى مستوى الدراسات الفيزيائية لظواهر المجتمع التي تحتوي في الغالب على ناحية معلولية، وتوجيه أنظار المفكرين إلى علل تلك الظواهر؟ هل هناك قواعد لمعرفة العلل؟ وما هي تلك القواعد إن وجدت؟

178. هل يمكن لنا في هذه اللحظة من تاريخنا أن نتوقع الوضع الذي ستكون عليه البشرية في المستقبل، حتى إذا كان يدعو إلى التفاؤل ذهبنا إلى استقباله، وإن كان يتجه إلى طغيان الأهواء وضياع القيَم، فلا نتوقع خيراً بالمستقبل؟

179. ضرورة استئناف البحث الشامل بشأن هوية وقيمة المدارس والمذاهب والأيديولوجيات التي تسحب البشرية من وراءها.

---

[1]-حلقة فيينا (Vienna Circle): مجموعةٌ من الفلاسفة تحلقوا حول موريتس شليك عندما استدعي إلى جماعة فيينا سنة 1922 م. وتشكلت في ارتباطٍ فلسفيٍّ ترأسه شليك نفسه. ومن بين أعضائها كل من: (غوستاف بريغمان)، و(رودولف كارناب)، و(هربرت فايغل)، و(فيليب فرانك)، و(كورت غودل)، و(هانز هان)، و(تشا هونغ)، و(فيكتور كرافت)، و(كارل مينغر)، و(ريتشارد فون)، و(مارسيل ناتكين)، و(أوتو نويراث)، و(أولغا هان)، و(ثيودور راداكوفيتش)، و(روزه راند)، و(فريدريك فايسمن). وقد أجمعوا باستثناء (كورت غودل) على موقفٍ مشتركٍ تجاه الفلسفة تمثل باعتقادين رئيسين، وهما أولاً: إن الخبرة هي المصدر الوحيد للمعرفة. وثانياً: التحليل المنطقي بمساعدة المنطق الرمزي هو الطريقة المفضلة لحل المشاكل الفلسفية. المعرّب.

180. هل هناك من طريقٍ أو طرقٍ لتعزيز وتقوية العلوم الإنسانية وإنقاذها من التوقف أو السقوط؟ وما هي تلك الطرق إن وجدت؟

181. لِمَ لا يعمل العلماء والمفكرون على فتح باب مؤلفاتهم وتراثهم على رفع التضاد والتناقض؟! فعلى سبيل المثال: على الرغم من الإصرار الذي يبديه **سيغموند فرويد** بشأن الغريزة الجنسية وضرورة إشباعها بشكلٍ مطلقٍ، هل لديه علم بأنه سيقول لاحقاً: **(إن إشباع الشهوات دون قيدٍ يؤدي إلى خمول العقل)**؟!

وبمَ سيجيب ضميره، إذ يقول: **(يزعجني أن أطرح مسائل لا يمكن وزنها أو قياسها، وأعترف بهذا الانزعاج)**[1]. إنه حيث يعاني من عقدةٍ نفسيةٍ وحساسيةٍ مَرَضيّةٍ بشأن المسائل الروحية، ما هي الأمراض التي يروم علاجها؟

182. هل تمّ إثبات سند حجية العقل؟ إنّ الاعتراض القائل بأنه لا ينبغي التشكيك في حجية العقل ليس صحيحاً؛ إذ هناك كل هذه العقائد والنظريات والمدارس المتعارضة والمتناقضة في ما بينها، حيث ظهرت على طول التاريخ على مسرح العلوم والفلسفة، وكلها تدّعي الاستناد إلى العقل، وعملت على تقسيم الناس إلى شطرين متخاصمين. فإن كانت حجية العقل تستند إلى الواقعية، لَمَا وجد كل هذا التضاد والتناقض في المدارس والمذاهب والعلوم.

183. هل هناك لدينا أساليبُ لمعرفة الجهل؟

184. هل يمكن الاطلاع على جميع أسباب الجهل؟

185. لا شك في أن الشخصيات الكبيرة على اختلاف أنواعها، كانت مؤثرةً للغاية في كشف وبيان طرق السعادة المادية والمعنوية للبشر، ولكننا نعلم أن الشخصيات كانت موضع استناد البشر من هذه الناحية، فهل تم التوصّل حتى الآن إلى مِلاكٍ أو مِلاكاتٍ مقنعةٍ للاستفادة من الشخصيات كي يتم بيانها إلى المجتمع دون تحيّزٍ، كي لا يتم استغلالهم وإساءة الاستفادة منهم؟

[1]-إدغار بيش، **انديشه هاي فرويد**، ص 93.

186. إلى أيٍّ مدًى يستمر تقسيم الأجسام في حقل الفيزياء؟ هل يمكن أن يستمر هذا التقسيم إلى ما لا نهاية؟ كيف يمكن للكل المجموعي المحدود والمتناهي أن يشتمل على أجزاء لامتناهيةٍ؟ وإذا توقف هذا التقسيم عند نقطةٍ، هل سيكون هناك بُعدٌ في الساحة الخارجية والعينية من الفيزياء؟ وعلى هذا الأساس لا يجب أن يتوقف هذا التقسيم، وإذا لم يكن هناك بُعدٌ، فكيف تمّ القضاء على الموجود؟

187. هل تم تعريف الحقيقة والشهود والإلهام حتى الآن بشكلٍ واضحٍ؟

188. هل تم التعرّف على شرائط الظواهر أعلاه حتى الآن بشكل دقيق؟

189. هل الاستناد في الأساليب العلمية يكون إلى الأصول البديهية الأكثر قيمةً أو إلى القضايا الصادقة بالضرورة؟ أو أن مأخذ لزوم الاستناد إلى الأصول البديهية هو كونها صادقةً بالضرورة؟

190. هل تم تعريف القيمة وأنواعها بشكلٍ كاملٍ؟

191. هل يمكن التضحية ببعض الحقائق من أجل إيجاد نظامٍ فكريٍّ والعمل على تكميله بما يُرضي المفكر؟ فعلى سبيل المثال: لكي نثبت أن أساس شؤون الحياة الإنسانية هي الغرائز الجنسية أو العوامل الاقتصادية أو النشاطات السياسية، هل يمكن غض الطرف عن الدور الجوهري والتأصيلي لـ (**صيانة الذات**) الفردية أو الجماعية، و (**الكفاح من أجل تثبيت القيَم الإنسانية**)؟ بمعنى: هل نسمح للبشر من بين الأفكار المنفصلة والمعلومات المتفرّقة بمواصلة حياتهم العلمية والفلسفية، أو نقول: إن السعي إلى إيجاد نظامٍ في الأفكار أمرٌ ضروريٌّ؟ غاية الأمر أن هذا النظام هو (**نظامٌ مفتوحٌ**) وليس (**نظاماً مغلقاً**). وفي هذه الحالة سوف يكون عاجزاً عن الحصول على مدرسةٍ أو عقيدةٍ يمكنها تحديد تكليف الإنسان في ما يتعلق بالروابط الأربعة: (**علاقة الإنسان بنفسه، وبخالقه، وبالكون، وبأبناء جلدته**)، دون أن تستعر الرغبة في الأشخاص الذين يتمتعون بالعقل والنفسية المعتدلة، إلى الإدراك الشامل لهذه العلاقات المتقدّمة؟

192. هل أقام الإنكار والإلحاد دليلاً على إثبات نفسه أم لا؟ لا يقولَنَّ أحدٌ: (**إنّ هذه النظرية سواءً ثبتت بالدليل أو لم تثبت، لا تؤثّر في العلوم والحياة البشرية، وعليه فمن**

العبث البحث في هذا النوع من التفكير!)؛ لأن الجواب عن هذا الاعتراض واضحٌ؛ إذ:

أ ـ إن الحياة التي لا تتمتع بدعامة إلهية، هي تجسيد لحياة الغابة التي تعمل الوحوش والضواري على تقييدها بسلاسل النظم والقانون، بواسطة أنانيتها على أساس من ركنيها الرئيسين، واللذين هما: (**جلب المنفعة، ودفع الضرر**).

ب ـ كيف نتجاهل جميع الأدلة المتقنة على وجود الله تعالى، بالإضافة إلى الحكم الفطري والبديهي، ثم نأتي إلى واقعيةٍ عامةٍ مثل المادة المطلقة التي هي بحاجةٍ إلى التجرّد أكثر من الباري تعالى، ونحلها محلّ الله سبحانه؟!

193. هل تستند العلمانية (**فصل الدين عن مسرح الحياة الدنيوية للبشر**) ـ مع وجود الضرورات التي لا يمكن الشك فيها إلى تدخل الدين في الحياة ـ إلى أدلةٍ علميةٍ، أم إلى دفع الناس نحو اللاأبالية بأصول الحياة الجادة؟ عمد المنظرون في حقل الفلسفة السياسية لإثبات توجيهٍ للعلمانية، إلى تجزئة الروح البشرية إلى (**هذه الدنيا، وتلك الدنيا**)، وأطلقوا على ذلك مصطلح العلم!

194. هل تمكنت العلمانية ـ من خلال ادعاء الديمقراطية في النهج السياسي وفصل الدين عن السياسة ـ من أن تجعل من أرادة الأكثرية الحقيقية للناس (وليس الأكثرية المصطنعة والمختلقة القائمة على أساس تلقين الناس وتخديرهم) أساساً لعملها وأدائها؟ وهل أمكنها تلبية جميع مطالب أكثر أفراد المجتمع رغم تنوّعها وتضادّها، مع أن الأكثرية الساحقة للناس لو أزيحت العقبات المصطنعة من أمامهم، ولا سيما الدعاية المخدّرة، سوف نرى منهم شوقاً عارماً إلى الحياة الدينية؟!

195. نعلم أنه منذ عصر **جون باتيست، ولامارك، وتشارلز دارون** فلاحقاً تسللت على أساس المشاهدات الحسية والقياسات التشبيهية إلى العلوم نظرية تقول إن الحيوانات سلكت مساراً من التحوّل التكاملي، وإن نوعاً خاصاً من القرود تحول على مرّ الزمن إلى الإنسان. وما أكثر الضجيج والصخب الذي أثاروه لإثبات علمية هذه النظرية، حتى بلغ الأمر في ذلك إلى الاستغلال السيئ للمدارس السياسية. ومنذ ذلك الحين ظهرت بعض الأصوات الخافتة قي قبال حماسة المرتجزين الملحمية التي كانت تدافع بشدّةٍ عن

التحويلية بوصفها مسألةً علميةً حديثةً، فأحدثت خدشاً في أدلة هذه النظرية، بيد أن هالة الهيبة والتجدد ـ الذي هو من الظواهر الأصيلة للحياة البشرية، وقد أسيء استغلالها من قبل الانتهازيين المتحينين للفرص ـ قد احتوت فضاء المجتمعات العلمية إلى الحد الذي لم يعد أحدٌ يملك الجرأة على فتح فمه بنقد أدلة هذه النظرية مخافة أنُ يتهم بالتخلف والرجعية. وإليك النص أدناه في هذا الشأن:

«يبدو أن العلم سوف يتمكن ـ خلال الأعوام المقبلة ـ من إيضاح مسألة التكامل من الناحية الميكانيكية وكيفيتها، والعمل على بيانها والكشف عنها لعامة الناس».

ولكن هيهات! فمنذ أن توفي **هاكل**، عمد العلم إلى طرح هذه الآمال الاعتباطية والأفكار الواسعة جانباً، بحيث قال الدكتور **سينجر**:

«تقبع اليوم آثار نبي الداروينية الأكبر في ألمانيا في أدراج المكتبات والمتاحف، وقلما يجد الناس من أنفسهم ميلاً إلى تصفحها». «وإذا كانت مسألة التكامل لا تزال محتفظةً بقوتها، ففي المقابل فَقَد قانون (ينا) بشأن تكامل الجنين قيمته واعتباره، ولم يتمكن العلماء من تكوين السلسلة الواقعية لأنساب البشر إلا في السنوات الأخيرة.

ثم اضمحلت بالتدريج مختلف الحلقات التي كانت تعتبر حلقاتِ وصلٍ ما بين الإنسان والحيوان، وثبت أنها مجردُ حلقاتٍ مختَلَقةٍ. فقد أثبتت العظام المتحجّرة التي تم العثور عليها في بلجيكا سنة 1886 م، وفي إنجلترا سنة 1887 م، وفي جاوة سنة 1890 م، وفي ألمانيا سنة 1907 م، وفي فرنسا سنة 1908 م، وفي الصين سنة 1929 م، قد أثبتت لنا بشكلٍ كاملٍ أن العرق الأوروبي الراهن ينحدر من أعقاب أشخاصٍ كانوا يتمتعون بذكاءٍ زاخرٍ وفنٍّ وافرٍ، ولم يكونوا يختلفون عنا في تركيبتهم وقوامهم الجسدي كثيراً. وقد عرف هؤلاء الأفراد بـ (الإنسان الكرومنيوني)[1]. وقبل هؤلاء

[1]-كرومنيوني (Cro-Magnon): منسوبٌ إلى إنسان قبتاريخي (prehistoric)، وجدت بقاياه في كهف كرومنيون بفرنسا. إنسان كرومنيون. المعرّب، نقلًا عن: منير البعلبكي، **المورد الحديث** (قاموس إنجليزي - عربي).

كان يمثل البشرية أفرادٌ تم العثور على بقايا عظامهم في ناحية نايندرثال وشابل أوسن، وعمد العالم الفرنسي الكبير مارسلن بول[1] مدير معهد الآثار الإنسانية القديمة في باريس إلى بيان أوصافهم الكاملة سنة 1911 م. وقبل هؤلاء كان يعيش (إنسان هايدلبرغ)[2]، ولم يتم العثور لهذا العرق البشري على غير فكيه، حيث تم العثور عليهما في موثر بألمانيا، وهو يمثل أقدم أثرٍ للإنسان الحقيقي. ولم يتم التعرف على أيِّ أثرٍ يعود إلى ما قبل تلك الحقبة على أمد فترةٍ طويلةٍ. حتى ذهبت الظنون في الآونة الأخيرة إلى الاعتقاد بأن العظام التي تم العثور عليها سنة 1890 م من قبل الهولندي (أوجين دوبوا) في جاوة تعود إلى ما يُعرف بإنسان جاوه أو (بيته كانتروب)[3]، أي الكائن الخاص الذي يشكل حلقة الوصل بين الإنسان والقرد، ولكن طبقاً لما كتبه (مارسلين بول) في طبعة عام 1923 من كتابه (الإنسان المتحجر)، لم يتم طرح أيِّ نظريةٍ علميةٍ في هذا الشأن، وإنّ كلَّ نظريةٍ من شأنها أن تُطرح في هذا الخصوص ستُمنى بالإخفاق. وفي عام 1929 تمكّن العالم الصيني (بي) والعالم الأمريكي (ديفد سيمون بلاك) المولود سنة 1884 م، والجزويتي[4] الفرنسي (بيير تيلار دي شاردن)[5] بالقرب من العاصمة الصينية بيجين من العثور على بقايا إنسانٍ قريبِ الشبه جدّاً بإنسان جاوه، وأطلقوا عليه اسم (سيناتروب). وبعد سنواتٍ كشفت أبحاث (مارسلين بول) التحقيقية أن كلا هذين النوعين يمثل حلقة الصلة ما بين القرود المتأنسنة وإنسان ما بعد مرحلتنا. واليوم لا يمكن

---

[1]-Marcelin Boule

[2]-إنسان هايدلبرغ (Homo heidelbergensis): نوعٌ منقرضٌ من الإنسان يرجح أنه الأصل المباشر لإنسان نندرثال في أوروبا. تعود أحسن بقاياه التي تدل على وجوده إلى ما قبل 400 و600 ألف سنة، وقد سمّي على اسم جامعة هايدلبرغ. اكتشفت أول أحافيره في جنوب ألمانيا عام 1907، ثم في فرنسا واليونان وإيطاليا. المعرّب.

[3]-إنسان جاوه (pithecanthropus): إنسانٌ بدائيٌّ منقرضٌ وجدت بقاياه في جاوه. المعرّب، نقلًا عن: منير البعلبكي، **المورد الحديث** (قاموس إنجليزي - عربي).

[4]-الجزويت: فرقةٌ كاثوليكيةٌ يسوعيةٌ تنتشر في أوروبا بصفة عامة وفي البرتغال وأسبانيا وفرنسا بصفةٍ خاصةٍ. أنشأها قسيسٌ فرنسيٌّ يدعى أغناطيوس دي لايولا في القرون الوسطى عام 1540 م. المعرّب.

[5]-بيير تيلار دي شاردان (1881 ـ 1955 م): فيلسوفٌ وكاهنٌ يسوعيٌّ وجيولوجيٌّ فرنسيٌّ. تخصص بعلم حفريات ما قبل التاريخ، وساهم باكتشاف إنسان بكين. وفي أهم كتبه المسمّى (**ظاهرة الإنسان**) شرح تطوّر الكون بطريقةٍ فريدةٍ وابتعد فيها عن تفسيرات سفر التكوين التقليدية لصالح تفسير أقل صرامةً مما أثار حفيظة بعض رجال الفاتيكان الذين اعتبروا أن طروحاته تقوّض عقيدة الخطيئة الأولى التي وضعها القديس أوغسطين. ومنع المكتب الكاثوليكي المقدس نشر كتبه خلال حياته. وندد المنشور 1950 الكنسي بالعديد من آرائه. المعرّب.

القول بضرسٍ قاطعٍ وصريحٍ ما إذا كان الإنسان منحدراً من نسل القرد أم لا. إن بعض المعلومات التي تبدو صحيحةً إلى حدٍّ ما هو أننا والقرود المتأنسنة نتصل بجدٍّ مشتركٍ»[1].

وقال الأستاذ **بيير روسو** في موضعٍ آخرَ بشأن ظهور الصناعة وظهور الإنسان:

«ربما لم تكن هناك فائدةٌ من وراء إعادة هذه المسألة، وهي أن هذه الحادثة العظيمة ذات الأهمية القطعية في تاريخ الأرض، تبقى مختبئةً إلى الأبد تحت ستارٍ سميكٍ من الأسرار، وربما لن تتضح كيفيتها لنا إلى الأبد. وكل ما نعلمه هو أن أكثر علماء الآثار ينسبونه إلى ما قبل مليون سنة في الحد الأدنى، أي إلى بداية العهد الرابع من معرفة الأرض.

إن أحدث الاكتشافات في علم الآثار لنوع البشر بدلاً من أن تكشف لنا تاريخ هذا الموضوع، تثبت أن مبادئ الإنسان معقدةٌ للغاية ومبهمة، ولا يزال هذا الإبهام باقياً على حاله، بل ويزداد غموضاً. إن الاكتشافات الجديدة بدلاً من التقدم البسيط في جهةٍ واحدةٍ كانوا يعملون على تصويرها في السابق، تعمل على بيان فروعٍ متعددةٍ ومتباعدةٍ ظهرت لفترةٍ وعاشت ثم اندثرت، ولم يبق سوى سلسلةٌ منها، أدت في البداية إلى ما يُعرف بالهوموسابيان[2] أو «الإنسان العاقل» ليتحوّل بعد ذلك إلى الإنسان الراهن. وفي السابق كان علم الآثار يذهب إلى تعليم الطلاب أن الإنسان الحالي ينتمي إلى سلالة إنسان جاوه[3]، الذي تطور في بداية أمره إلى إنسان النايندرثال[4]، ثم إلى الإنسان الكرمونيوني[5]. واليوم بعد الاكتشافات الواسعة والمتعددة في كل من أوروبا وآسيا وأفريقيا، اتضح أن المتحجرات المكتشفة لا تنتمي إلى سلالةٍ واحدةٍ ومحددةٍ. بل هي تعود في الحد الأدنى إلى أربع سلالاتٍ مختلفةٍ، وإن أسلافنا ـ أي أسلاف (الإنسان

[1]-**تاريخ علوم**، ص 51 ـ 450. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[2]-Homosapiens

[3]-pithecanthropus

[4]-Neandertal

[5]-Cro-Magnon

العاقـل) ـ هـم الكرومونيـون، لا إنسـان النايندرثـال أو الهايدلـبرغ، كـما أننـا لسـنا مـن سـلالة القـرود، ولا مـن سـلالة الإنسـان الصينـي أو السـيناتروب[1]**. بـل إن أسـلافنا الحقيقيـين ينتمـون إلى سـلالات مـا قبـل الإنسـان الكرومونيوني، والـذي لم يتـم العثـور عـلى أيِّ متحجـراتٍ لـه»**[2].

196. هل هناك من طريقٍ أو طرقٍ لتطبيق الأهداف والغايات ما فوق الطبيعية والملكوتية والقيَم المعنوية في الفن؟ وإذا كان لها من وجودٍ، فكيف يتمّ توظيفها؟

197. كانت المراحل الثلاثة التي حددها **أوغست كونت**، لتفسير وبيان التاريخ البشري في ما يتعلق بمعرفة عالم الوجود، مقبولةً من قبل عددٍ من المفكرين. فبعد مضيِّ فترةٍ من الزمن وظهور حقائق مخالفة لنظرية **كونت**، هل تم التخلي عن هذا الاعتقاد أو النظرية أم لا؟ لقد قام تقسيم **أوغست كونت** بشأن الارتباط المكتسب والفلسفي والعلمي على ابتدائية الارتباط وتخبط البشر في الجهل بالطبيعة، وكلما أخذ الإنسان بالنجاح في التقدّم العلمي، توصل إلى الاكتشاف وتنمية العلوم، وهذه المراحل الثلاثة عبارةٌ عن:

أ ـ المرحلة اللاهوتية: في هذه المرحلة التي هي من أقدم المراحل، كان الإنسان لا يرى ظاهرةً في الطبيعة إلا ونسبها إلى ما فوق الطبيعة، من قبيل: الجن والأرواح والآلهة.

ب ـ المرحلة الفلسفية: في هذه المرحلة شهدت المعرفة البشرية تقدُّماً ملحوظاً، وأخذ ينظر إلى العالم نظرةً فلسفيةً. وقد شهدت الفلسفة في اليونان والعصور الوسطى عصرها الذهبي إلى ما قبل عصر النهضة في هذه المرحلة.

ج ـ مرحلة العلم المحض: في هذه المرحلة أخذ الإنسان ـ بسبب الرقي المذهل الذي حققه ـ يتعامل مع ذات الواقعيات العينية من طريق المشاهدة والتجربة، ويمكن القول: إن هذه المرحلة قد بدأت بعد الخروج من عصر النهضة فلاحقاً.

وبنظرةٍ مدققةٍ يتضح ضعف وعدم استقامة نظرية **أوغست كونت**[3].

---

[1]-Sinunthrape

[2]-بيير روسو، **تاريخ صنايع واختراعات**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن صفاري، ص 19 ـ 20.

[3]-الانتقادات السبعة لـ (أوغست كونت) فيما يتعلق بمراحله الثلاثة:

198. لقد بدأت حكايتنا من السؤال القائل: «**ما هو أصغر جزءٍ في المادة؟**»، و«**هل يمكن لنا تقسيم المادة إلى أصغر جزءٍ؟**»، وانتهى باكتشاف الذرّة القوية المؤلفة من الإلكترونات الدوّارة، وقد تكوّن العالم بأسره منها. إن الذرة القوية التي هي خزّانٌ عظيمٌ من الطاقة وتهتز أحياناً في ما وراء الفضاء اللامتناهي، وتنتج أمواجاً في الأثير، هي تماماً مثل الأمواج الحاصلة في الحوض الماثل أمامنا، حيث يتم إنتاج ما لا يحصى من الإلكترون والبروتون وأمواج الأثير، وهذه هي المواد الإنشائية التي يتألف منها الكون.

أولاً: لا يمكن للمرحلة الأولى من الارتباط البشري بالعالم الخارجي أن يكون لاهوتيّاً؛ لأن الانتقال من الظواهر المحسوسة في الطبيعة إلى ما فوقها يحتاج إلى قدرةٍ تجريديةٍ في الذهن، وهي طبقاً لنظرية التكامل ـ التي تمثل نظرية أوغست كونت واحدةً من مصاديقها ـ يجب أن تتحقق في مرحلةٍ متأخرةٍ. وإذا تصورنا أن البشر في تلك المرحلة كانت لديهم القدرة على الانتقال من المعلول الطبيعي إلى العلة الطبيعية، سنكون بذلك قد آمنا بأن الإنسان قد توصل إلى قانون العلية في تلك المرحلة المبكرة، وهذا بدوره يشكل إثباتاً على أن الإنسان حتى في تلك المرحلة كان يتمتع برؤية فلسفية إلى العالم.

ثانياً: هناك احتمالٌ قويٌّ يقضي بأن يكون عكس القضية هو الصحيح، بمعنى أنه لناحية ابتدائية الرؤية الفلسفية للبشر في تلك المرحلة، كان الإنسان في الغالب يحمل رؤيةً فيزيائيةً؛ لأن الانتقال من المعلول إلى العلة المسانخة له تبدو هي الأبسط والأسهل.

ثالثاً: على فرض أن البشرية في تلك المرحلة ـ حيث لم تتمكن من مشاهدة العلل بشكلٍ مباشرٍ ـ قد أخذت تبحث عنها وراء حجب العالم العيني والفيزيائي، لا يشكل هذا الأمر دليلاً على أنهم كانوا يتصورون تلك العلل الكامنة وراء الحجب على أنها من الحقائق الإلهية. فإن اعتبار الإنسان للتجليات في العالم الفيزيائي بوصفها علاماتٍ (مُثُلاً) لما وراء الطبيعة، أمرٌ طبيعيٌّ، نجده شائعاً وسائداً حتى في عصرنا الراهن.

رابعاً: إننا حتى في المرحلة اللاهوتية ـ في تقسيم أوغست كونت ـ نشاهد فلسفاتٍ في شبه القارّة الهندية. وفي هذا الشأن يمكن ملاحظة العبارة الآتية:

ظهور الفلسفة في شبه القارّة الهندية: حيث لم يكن هناك اهتامٌ بالتاريخ في الأيام القديمة، فإن ما تم إظهاره بشأن قدم الأناشيد الدينية الهندية وتاريخ وآداب وفلسفة الهند، لا يتجاوز الحدس والتكهّن، بيد أن الواضح هو أن الأفكار الفلسفية والغايات الأخلاقية التي ظهرت في حقبة كتب الأوبانيشاد، وظلت على ما هي عليه من الحالة الفطرية دون أن يجمع بينها رابطٌ منطقيٌّ، حتى توسعت وانتشرت بالتدريج، وتبلورت منها مباني الطرق أو أصول المدارس الفكرية. إن مباني طرق أو أصول المدارس الفلسفية في الهند ليسن نتيجةً لأفكار أشخاصٍ بأعيانهم، بل هي حصيلة أفكار العديد من الفلاسفة الذين كانوا يعيشون في مختلف القرون وفي مدنٍ وضواحٍ مختلفةٍ من شبه هذه القارة الواسعة.

وبعد تكوين العقائد والأفكار المختلفة، عمد جماعةٌ إلى تعليم المباني الفلسفية والعمل على تدريسها ونشرها، وقامت جماعةٌ أخرى باتخاذ موقف المعارضة، واحتدم بذلك بين الجماعتين جدلٌ ومناظراتٌ، أفرزت معتقد كلا الجماعتين بشكلٍ واضحٍ.

وفي البداية كانت الأفكار الفلسفية تتناقل عبر الصدور مُشافهةً، ولكنها بعد ذلك شقّت طريقها إلى التدوين، وأخذت المدونات يتم توارثها عبر العصور والأجيال. كان قدامى علماء الهند يطرحون المسائل في مجالسهم أو حلقات دروسهم، ويعملون من طريق النقد والجدل والشرح على إثباتها أو إبطالها. وكانوا يثبتون هذه الأبحاث بعباراتٍ مقتضبةٍ أشبه بالكلمات القصار والرموز والإشارات ويدعونها بـ (سوترا)، [وهي كلمة سنسكريتية تعني خيط، وهي تحمل في تقاليد الأدب والفلسفة الهندية معنًى يشير إلى حكمٍ وأقوالٍ مأثورةٍ مكتوبةٍ على شكل نصٍّ].

المدارس الفلسفية: تسمى الفلسفة في اللغة السنسكريتية بـ (درشن). إن أغلب المدارس الفلسفية القائلة بوجود الله، تذهب إلى الادعاء بأنه يوصل الشخص المتعلم من طريق الإشراق إلى (برهمن) بمعنى (الذات المطلقة). لقد أقامت أكثر المدارس الفلسفية في الهند أفكارها على أساس الديانات الهندوصينية وبوذا، بيد أن الماديّين يشكلون استثناءً من ذلك). انظر: اوبانيشاد عن النص السنسكريتي، ص 2 ـ 51، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الأمير محمد دارا شكوه (نجل شاه جهان)، تقديم وتهميش وتعليق وتحقيق لغوي وترجمة أعلام بسعي واهتمام من الدكتور تاراجند والسيد جلالي النائيني.

ثم عمد المؤلف إلى بيان أقسام شبه القارة الهندية.

خامساً: نصل إلى مرحلة الفلسفة التي هي المرحلة الثانية في تقسيم (أوغست كونت). إن بداية هذه المرحلة أياً كانت تشمل مرحلة سطوع فلسفة اليونان والإسكندرية والعصور الوسطى، ونحن في هذه المرحلة نواجه آراء علميةً في غاية الأهمية، ومن بين هؤلاء أرخميدس (المولود سنة 287 والمتوفى سنة 212 قبل الميلاد)، وإقليدس (المولود سنة 323 والمتوفى سنة 283 قبل الميلاد)، كما نرى جماعةً من الأطباء وحتى الفنانين ضمن هذه المجموعة، حيث كانوا منهمكين في نشاطهم من خلال التطبيقات العلمية في آثارهم الفنية.

سادساً: حبذا لو أن (أوغست كونت) كان قد سافر إلى الشرق لتتميم نظريته، حيث يشاهد بنفسه كيف كانت المجتمعات الإسلامية في نهاية القرن الهجري الثاني والقرن الهجري الثالث والرابع ومقداراً من القرن الهجري الخامس والسادس، تعمل على توظيف المشاهدة والتجربة، حتى قيل أن المسلمين قد أنقذوا العلوم بواسطة المشاهدات والتجارب في تلك القرون ـ التي تدخل ضمن مرحلة الفلسفة والعصور الوسطى طبقاً لتقسيم (أوغست كونت) ـ من النزعة التجريدية البحتة.

سابعاً: يجب أن نسأل (أوغست كونت): ما هو دليلك على إثبات أن عدد الفلاسفة بعد عصر النهضة في أوروبا إلى مرحلتنا المعاصرة (أواخر القرن العشرين للميلاد) أقل من فلاسفة أوروبا في العصور الوسطى؟! أفهل يمكن تجاهل هذا الحجم الكبير من المؤلفات والموسوعات المعبّرة عن أفكار الفلاسفة الأوروبيين بعد عصر النهضة؟!

إن معلومات البشر حتى الآن لم تتجاوز الحد الأدنى من الأشياء. ولا تزال هناك قممٌ شاهقةٌ في أقاليم العلم لم يتم اكتشافها. ولا تزال هناك أمامنا الكثير من المفاوز الخطيرة ماثلةً أمامنا وتدعونا إلى اكتشاف مجاهيلها وتضاريسها المعقدة. وهذا هو مجال نشاط أولئك الذين يرومون الغوص في محيطات العلوم بحثاً عن الحقيقة. وليس هذا الكتاب سوى إشارةٍ إلى المغامرة الماثلة أمامنا»[1].

199. قال **جان لنغدن دويس:**

«إن الفيزياء بقوة أساليبها التنظيرية والعلمية تقرّبنا من واقعيةٍ واحدةٍ بشكلٍ أكبرَ. إن هذه الواقعية أبعدُ بكثيرٍ عن حدود وثغور الأشياء التي يمكن إدراكها. وبذلك نكون مرّةً أخرى قد أدركنا عظمة ورفعة حقيقةٍ لا يمكن الوصول إليها. إن هذا الإدراك يمهّد إلى مزيدٍ من التكامل الفكري والعلمي (بمعنى التفكير الذي لا ينقطع ولا تفنى حياته)»[2].

200. قال **نيلز بور:**

«على الرغم من استحالة التغلب على أسرار الحياة، يبدو أن هذا السؤال قابلٌ للطرح في كل مرحلةٍ من مراحل تطوير العلم، لأن أيَّ توضيحٍ علميٍّ يقوم في ذاته على تقليل مجموعة من الواقعيات المعقدة إلى مجموعة أخرى أبسط»[3]. «نسعى هنا إلى بيان هذه المسألة وهي أن مساعي علماء الفيزياء من أجل الهيمنة على هذه الأوضاع، لا يعدم شبهاً باتخاذ الموقف الشهودي بشكلٍ وآخرَ من قبل علماء الأحياء في قبال أبعاد الحياة. ومن هذه اللحظة نذكّر بهذه النقطة وهي أنه لمجرّد هذه الملاحظة الصورية فقط وهي أن النور الذي هو ربما أبسط ظاهرةٍ فيزيائيةٍ، يظهر من نفسه شبهاً قريباً من الحياة يتجاوز تحليله إطار إمكانات التحليل العلمي»[4].

[1]ـ جان لنغدن دويس، **شگفتيهاي درون اتم**، ص 167. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[2]-جان لنغدن دويس، **فيزيك نو ـ تحول وواژگوني در فيزيك وفلسفه**، ص 17. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[3]-نيلز بور، **فيزيك أتمي وشناخت بشري ـ نور وحيات**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نخعي زاده، ص 19.

[4]-المصدر أعلاه، ص 20.

«... ولكن في قبال هذه المعضلة لا بد من التفكير بهذه الواقعية وهي أن ظروف التحقيق في علم الأحياء والفيزياء لا تقبل المقارنة في ما بينهما مباشرةً؛ وذلك لأن لزوم بقاء الحياة في الموجود مورد البحث والدراسة، يفرض بدوره قيوداً على التحقيق في علم الأحياء لا يمكن العثور على مثيلٍ له في الفيزياء. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أننا إذا أردنا أن نُجري دراسة أعضاء حيوان إلى حد تعيين دور الأشخاص في الوظائف الحيوية لذلك الحيوان، وجب علينا قتله دون شكٍّ. ومن هنا ينتج من ذلك أن كلَّ تجربةٍ على الكائنات الحية مقرونةٌ بعدم القطع واليقين من ناحية الظروف والشرائط التي يخضع الموجود الحي للدراسة تحت ظروفها. إن هذا الأمر يدفعنا إلى التفكير بإعطاء مقدارٍ قليلٍ من الحرية اضطراراً إلى الكائنات الحية، ويكون ذلك كافياً لها كي تحجب عنا أسرارها النهائية. ومن هذه الناحية يجب النظر إلى وجود الحياة بوصفها حقيقةً جوهريةً لا يمكن أن نقيم أيَّ دليلٍ عليها»[1].

201. (قال جي. روبرت أوبنهايمر):

«يمكن القول أنّ الأشخاص الحقيقيين قد عملوا دائماً على إبطال خطة جهود علماء الفيزياء، ولا وجود لمثل هذه الأشياء [في المشاهدة]، وإنما من خلال اكتشافها فقط يمكن للفيزياء أن تصل إلى واقعيتها وحقيقتها النهائية، بل يمكن الذهاب حتى إلى أبعدَ من ذلك والقول بأن هذه الشذرات العقلية هي التي تتيح معرفة الأشياء الأخرى بما في ذلك علم الفيزياء أيضاً»[2].

202. «غنيٌّ عن الذكر أن أغلب حالات التقدم العلمي الحاصل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، سرعان ما حولت مشهد التضاد القائم بين الآلة العملاقة والحفرة العظيمة التي خلفها في ذهن وعقل الباحث الذي عمل على دراستها وقام بتحليل خواصّها إلى التعقيد والتلوّن بجميع ألوان الطيف. وهذا هو الوضع في حالة

[1]-المصدر أعلاه، ص 28.

[2]-جي. روبرت أوبنهايمر، **علم وفرزانگي**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام، ص 128 ـ 131.

التقدم الإحصائي الكبير في نهاية الأمر، حيث أدخلت الجهل البشري بوصفه عاملاً صريحاً في تقييم سلوك القوى الفيزيائية».

203. إن المقدرة التي حصل عليها الإنسان بالعلم لا تمثل إلا بصيص نورٍ خافتٍ وسط ظلماتٍ مطبقةٍ ولا متناهيةٍ أحاطت بحياة البشر والعالم. وفي ما يلي نلفت عناية القارئ الكريم إلى كلمات **أوبنهايمر** حيث بيّن للمرّة الأولى القدرة التخريبية للذرّة على النسل البشري؛ إذ يقول:

«نعلم أن ما نقوم به يمثل وسيلةً وغايةً، فهو اكتشافٌ كبيرٌ وأثرٌ فنيٌّ. كما أننا ندرك بإيمانٍ راسخٍ ووعيٍ جازمٍ أنّ العلم في حدّ ذاته أمرٌ جيّدٌ وحسنٌ، كما أنّه وسيلةٌ لخلفائنا كي يوظفوه في أبحاثٍ وتحقيقاتٍ أكثر عمقاً، فهو أداةٌ للفنون العملية والشؤون البشرية. وهكذا الأمر بالنسبة لنا بوصفنا من العلماء أو بوصفنا من البشر أيضاً. نحن في آنٍ واحدٍ نُعدُّ وسيلةً وغايةً، ونحن مخترعون وأساتذةٌ، وممثلون ومشاهدون. هناك إمكانيةٌ للتقدم والتطور، وهي العبارة التي أصبحت في الحضيض. بيد أننا اليوم ندرك بقلقٍ أن القدرة على تحقيق وتجسيد التغيّر والتقدم لا تلازم السعادة دائماً. والدليل على ذلك أننا نشهد مؤخراً أن المعدّات والأسلحة الحديثة والفتاكة التي تسبب الرعب والخوف الجماعي قد رفعت من منسوب الوحشية والافتراس في الحروب الشاملة. ندرك أن من بين الأهداف والمسائل الخاصة في عصرنا هو العمل على توفير فرص العمل الدائمة، وتحسين ظروف الإنسان، والقضاء على الفقر والجوع والبؤس، مع حاجةٍ مُلحّةٍ إلى الحد من اللجوء إلى القوة أو الحيلولة دونها تماماً. إن المزيد من التدمير الماهر للروح البشرية من طريق سلطة الشرطة التي لو لم تكن أكثرَ وحشيةً من الدمار الناشئ من الطبيعة، فهي أكر منها إتقاناً واحترافاً. فهي لذلك تُعدُّ واحدةً من السلطات التي كان من الأفضل ألّا يتم استخدامها أبداً. إننا نقدس التفكير المنطقي والعادل حيث يكون دعم المجتمع للعلم قائماً على أساس تنمية السلطة الحاصلة من العلم، فإذا كان حبنا للعلم ناشئاً من إنفاق هذه المقدرة في هذا الشأن بواسطة الحكمة وبذل الحبّ للإنسانية، فإن جميع الناس تقريباً سيفكرون كما نفكر أيضاً. ونعلم كذلك ما هو مستوى قدرة العالم إلى التعرّف

على تخصُّصٍ آخرَ خارج إطار علمه، ويستفيد منه دون تحصيله. وعليه تكون للوحدة حالةُ إمكانٍ وقوّةٍ. وهي عبارةٌ عن وحدة الأشياء التي إن اقتربت من بعضها يمكن لها أن تضيء الطريق لبعضها، لا على نحوٍ جمعيٍّ، ولا على نحوٍ كلِّيٍّ، ولا على نحو سلسلة المراتب[1].

وحتى في العلوم دون تدخل في البناء الموسوم بالنظرية الذرية، فإن كلَّ شيءٍ متصلٌ يذكرنا بالخصائص المكملة لوجودنا ولا سيما حياتنا الاحترافية. إننا من دون منجزات أسلافنا وأساتذتنا والمعاصرين لنا، لا نُعدّ شيئاً، وحتى عندما نقوم على أساس قابليتنا واستعدادنا وفننا بإدراك نَظْمٍ جديدٍ، نبقى لا شيءَ من دون الآخرين، ومع ذلك فنحن شيءٌ فوق ذلك. في علاقتنا مع المجتمع على نحوٍ عامٍ هناك ثنائيةٌ وازدواجيةٌ مماثلةٌ، وبسببها يكون ما نقوم به عبارةً عن ألف شيءٍ. إنه عبارةٌ عن متعةٍ ولذةٍ بالنسبة إلى أولئك الذين يرومون مواصلة العمل، وتعليم بالنسبة إلى أولئك الذين ربما احتاجوا إليه، ولكنه في الوقت نفسه ومن زاويةٍ أخرى أوسع يمثل مقدرةً مشتركةً وهي عبارةٌ عن تحقيقٍ لذلك الشيء الذي لا يمكن للعلم أن يتحقق من دونه. ويمكن أن يكون علاجاً لمرضٍ، أو مسكِّناً لألمٍ، أو مخفِّفاً لمعاناة الناس، وتوسيعاً لثغور الاختبار والتجارب والعلاقات والتعليم بلغةٍ مبسّطةٍ. نحن ندرك ذلك ونأمل من الآخرين أن يدركوا ذلك أيضاً، وهو أنّ هناك شبهًا من هذه الناحية بين العلم ـ بمعنى المعارف الكلية الخاصة التي نهدف إلى اكتشافها ـ وبين المجتمع البشري. كما هو شأن سائر الناس نعمل على إدخال بصيصٍ من الضوء إلى الظلمات الواسعة واللامتناهية من حياة البشر والعالم، وبالنسبة لنا كما هو بالنسبة لهم جميعاً يمثل التغيير والأبدية (الثبوت)، والتخصص والتعميم، والوسائل والغايات النهائية، والمجتمع والفرد، وما إلى ذلك من الأمور التي تكمّل بعضها، تطالب بالتزامنا وحريتنا»[2].

[1]-إن مراد (أوبنهايمر) هو أن الحقائق عند اقترانها ببعضها، والاستفادة من كل واحدٍ منها في مورده لا بوصف مجموع التشكل الجماعي أو أفراد حقيقةٍ كليةٍ، كما لا على نحو حلول بعض تلك الواقعيات في المراتب الدنيا، وبعضها الآخر في المراتب الأعلى.

[2]-أوبنهايمر، **علم وفرزانگي**، ص 128 ـ 131. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

تدخل وتأثير الأصول والمكتسبات الأولية في الاستنتاج العلمي والفلسفي

على الرغم من أن القدرة على تجريد الأفكار والتحقيقات من القضايا الأولية والمسبقة من المكتسبات المقبولة على نحوٍ سابقٍ، وإن كانت ممكنةً بالنظر إلى قوة شخصية المفكر، ولكن لا بد من الالتفات إلى أن تلك القوّة التي تستطيع الحيلولة دون تأثير القضايا والمكتسبات السابقة، أو تجاهلها بعد الترسّب في الأذهان والمشاعر، أو اجتثاثها تماماً بحيث يكون للمفكر حالةٌ من الحياد التام، لا تتوفر إلا لدى القلائل جدّاً من أفذاذ الأشخاص. إن هذا النفوذ والتسرّب في الجذور يكون من القوة والاستحكام في بعض الأحيان بحيث يغدو من قبيل الطبيعة الثانية، حتى يكون إرشادها وتوجيهها للمفكر من قبيل إرشاد الأسس والقواعد البديهية، التي يكون نفوذها في معلومات المفكر، من قبيل نفوذ الماء في جذور الأشجار وجذوعها وأغصانها وأوراقها وبراعمها وأزهارها وثمارها.

إن نفوذ وجريان الأصول المكتسبة والأولية في العلوم الإنسانية أكثر منه في العلوم الطبيعية، كما أنها أكثر تأثيراً منها. وعلى كل حال هناك تأثيرٌ لهذه الرواسب الأولية في كلا الحقلين من العلوم (العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية).

وبشكل عام تنقسم هذه الأصول والمكتسبات الأولية إلى أربعة أقسام، وذلك على النحو الآتي:

القسم الأول: الأصول والمكتسبات الصحيحة والثابتة من قبل العلوم والفلسفات، والقضايا البديهية أو القضايا الضرورية.

القسم الثاني: الأصول والمكتسبات الباطلة وغير القابلة للإثبات بواسطة الأدلة المقبولة والمقنعة.

القسم الثالث: الأصول والمكتسبات التي لم يتمّ إثبات صحتها ولا بطلانها.

القسم الرابع: القضايا التي لها ناحيةٌ من الصحة وناحيةٌ من البطلان.

القسم الأول:

الأصول والمكتسبات الصحيحة والثابتة من قبل العلوم والفلسفات، والقضايا البديهية أو القضايا الضرورية

من البديهي أن هذه الأصول في ما يتعلق بالعلوم لا يمكن أن نتوقع منها نتائجَ مطلقةً وأبديةً في جميع الموارد، إذ التغيّر والتحوّل في المسائل والأصول العلمية مع افتراض انفتاح النظامين الذاتيين الداخلي والخارجي هو السائد بشكلٍ كاملٍ. ومن باب المثال يمكن أخذ هذا النوع من أصول القضايا بنظر الاعتبار:

1. ضرورة إدارة الحياة على المستويين الفردي والاجتماعي.

2. الصدق والعدل من أجل تحقيق (الحياة المعقولة) في الحياة الاجتماعية.

3. وجوب دفع القيمة الواقعية للعمل والبضاعة في حدود الإمكان.

4. السعي إلى تحقيق الثقافة الطليعية والمستندة إلى الحاجات البشرية الأصيلة.

إن هذا النوع من القضايا الأولية ـ حيث تنتهي أياً كانت الأوضع والظروف لصالح (الحياة المعقولة) ـ ما دامت الهوية الفردية والاجتماعية للإنسان باقيةً على ما هي عليه، فإن الاستناد والتقيّد بهذا النوع من القضايا لا يحدث أيَّ ضررٍ في معلوماتنا ومعارفنا، بل يمنح حياتنا نحن البشر تلك المرونة والحركة التكاملية التي ننشدها على نحوٍ جادٍّ.

وبطبيعة الحال فإن هذا يمثل غاية الآمال الكمالية التي يعمل المفكرون في حقل العلوم الإنسانية (وحتى الناس العاديون الذين لا يمتلكون القدرة على إدراك هذا النوع من القضايا)، على استثمارها وتوظيفها في أيِّ موضعٍ يريدونه، ويعملون على الاستناد إليها بعد إعادة النظر والإدراك المجدد لهويتها وصحتها. إن هذه الآراء التجديدية والمتواصلة لا تقتصر على القضايا الأساسية في العلوم الإنسانية فقط، بل تشمل حتى الآراء المتجددة وإمعان النظر والتدقيق في جميع الأصول والقواعد التي تعتبر صحيحةً بالضرورة.

هناك فائتان في غاية الأهمية تترتبان على هذه الإعادة المتواصلة في النظر، إحداهما:

أن الإنسان يحظى بوضوحٍ كبيرٍ في الرؤية بشأن معلوماته، بحيث يغدو كما لو أنه يسمع بتلك المعلومات لأول مرةٍ، حتى لكأنه هو الذي اكتشفها. والأخرى: هناك إمكانيةٌ للحصول على المعلومات الجديدة وإدراك الأخطاء السابقة غير المحسوسة (بسبب التطبيق على الموارد أحياناً).

القسم الثاني:

الأصول والمكتسبات الباطلة وغير القابلة للإثبات بواسطة الأدلة المحكمة

إن الملاك والمبنى في بطلان قضيةٍ ما يكمن في أداء القبول بها إلى التضاد أو التناقض. ومن بين نماذج الأصول والمكتسبات الباطلة وغير القابلة للإثبات بواسطة الأدلة المنطقية والمعقولة، عبارةٌ عن:

1. «**في دائرة الحياة تكون القوّة هي المنتصرة دائماً**». لو تمّ تعميم هذه القضية الأولية على جميع أنواع وأصناف الحياة، لا شك في أنها سوف تتعارض مع أصل ضرورة الحفاظ على قيَم الحياة الهادفة.

يمكن لنا أن نشاهد نموذجاً لهذا الأصل الأولي الذي يؤدي إلى التضاد مع أصل ضرورة الحفاظ على القيم، في آراء **نيقولاي ميكافيلي**[1] و**فريدريش نيتشه**. كما يمكن لك أن تشاهد مصاديق ذلك في الأرقام (3) و(4) المتقدمة بشكلٍ صريحٍ حيث تجد الأفهام والمدركات السابقة تتمثل في الشرور وفساد طبيعة الإنسان و(**أنانيته**). إن ما نذكره في ما يلي من المسائل عن ميكافيلي ينبثق من هذا الأصل والمكتسب الأولي:

جاء في خلاصةٍ للعقائد السياسية لميكافيلي، ما يلي:

1. الغاية والهدف: إن الغاية من الفلسفة الوضعية لميكافيلي تكمن في تأسيس الدولة الإيطالية المتحدة والقوية والمستقلة والمركزية، بحيث لا تكون تابعةً لسلطة الكنيسة، وأن تكون هي صاحبة التفوّق السياسي في القارّة الأوروبية.

---

[1]-نيقولاي دي برناردو دي ميكافيلي (1469 ـ 1527 م): مفكرٌ وفيلسوفٌ وسياسيٌّ إيطاليٌّ إبان عصر النهضة. أصبح الشخصية الرئيسة والمؤسس للتنظير السياسي الواقعي الذي أصبح لاحقاً عصب الدراسات في حقل العلم السياسي. أشهر كتبه على الإطلاق كتاب (**الأمير**) الذي نشر بعد موته، وقد أيّد فيه فكرة أن ما هو مفيدٌ فهو ضروريٌّ، والتي كانت عبارةً عن صورةٍ مبكرةٍ للنفعية الواقعية السياسية. المعرّب.

2. التوجه العام: سوء الظن والانتصار للظلم والاستبداد وإقامة الحكومة الشمولية والمطلقة.

3. طبيعة الإنسان: يذهب ميكافيلي إلى تعريف الإنسان بوصفه كائناً سياسيّاً، وهو بطبيعة الحال قد خُلق كائناً فاسداً وشرِّيراً وأنانيّاً، ومن هنا فإن علاج دفع الشرور الإنسانية يتوقف على إقامة النظم في المجتمع، وهذا النظم بدوره يتوقف على قيام حكومةٍ قويةٍ ومطلقةٍ.

4. الحكام وفن الحكم: حيث خُلق الناس بطبعهم فاسدين وأنانيين، من هنا يجب أن يكون حافز الحاكم بالدرجة الأولى هو طبيعة الأنا وحب الذات، وأن يبني أسلوبه بالدرجة الثانية على أساس الشك سوء الظن، وأن تكون أفعاله شديدةَ وقاسيةَ وظالمةً وألّا يكون لها حدودٌ، لأنّ طبيعة الإنسان طبيعةٌ عدوانيةٌ ومصلحيةٌ ولا حدود للطمع فيها، وهو يحاول على الدوام زيادة ماله ومنصبه ومكانته وسلطته. وحيث إنّ السلطة وامتلاك الأموال بسبب قلتها نادرةٌ ومحدودةٌ، فإن النزاع بين الأفراد للحصول عليها يؤدي بالمجتمع إلى التعرّض للهرج والمرج، إلا إذا كانت هناك سلطةٌ فوق الجميع تعمل على الحدّ من طمع الأفراد واستئثارهم. أن الحاكم لا يقتصر أداؤه على بناء الدولة وإدارتها فقط، بل هو يعمل كذلك على هندسة الأخلاق والدين والاقتصاد وما إلى ذلك من مقوّمات الشعب والمجتمع. إذا أراد الحاكم أن يعلم وأن يكون ناجحاً فعليه ألّا يخشى من ارتكاب الشر وألّا يحترز من الظلم، إذ من المحال الحفاظ على السلطة والدولة دون ارتكاب الشرور والجور. وإن بعض التقوى يؤدي إلى الخراب والمرض، وبعض الشر يؤدي إلى البقاء والسلام. فالدولة الوحيدة الناجحة هي تلك التي تعتمد على القهر والقوّة والغلبة. وليس هناك معيارٌ ومقياسٌ لنجاح الحاكم غير السلطة السياسة وزيادة القوّة.

5. الأخلاق والدين: إن الأخلاق والدين وسائر التصورات الاجتماعية تُعدُّ بأجمعها أدواتٍ بيد الحاكم للوصول إلى السلطة. ويجب عدم إدخالها في السياسة وإدارة الحكم والدولة والسلطة.

6. الحقوق والقانون: إن الحقوق والقوانين تنبثق من إرادة الحاكم. بل إن الحاكم هو

القانون، وقانونه الوضعي مفترض الطاعة، ولكنه مستثنًى من رعاية القانون والأخلاق، ويمكنه أن يفعل كل ما يحلو له؛ فالأخلاق هي من صنع القانون الذي يضعه الحاكم.

7. **الحكم والدولة:** تقوم الدولة على أساس ضعف الأفراد، وإن هؤلاء الأفراد يحتاجون إلى مساعدة الدولة والسلطة للحفاظ على أنفسهم من خطر الأفراد الآخرين.

8. **أسلوب الحكم:** يجوز للحاكم من أجل الحفاظ على السلطة وزيادة نفوذه أن يلجأ إلى القوّة والخداع والتزوير والغدر والقتل والاغتيال وارتكاب الجرائم والغش ونقض العهود وانتهاك القوانين والقواعد الأخلاقية أيضاً. ليس هناك خطوطٌ حمرٌ لا يمكن للحاكم ألّا يتجاوزها من أجل الوصول إلى السلطة والحفاظ عليها، شريطة أن يقوم بذلك بمنتهى الاتقان والذكاء، وإذا أمكن أن يرتكب ذلك بمنتهى السرية. وإذا كانت انتهاكات الحاكم وتجاوزاته وأعماله الظالمة والجائرة تؤدي إلى اتهامه، إلا أن النتائج المترتبة عليها إذا تكللت بالنجاح فإنا ستبرّئ ساحته من جميع تلك المظالم [استناداً إلى مبدأ (**الغاية تبرر الوسيلة**)][1].

وممّا لا شك فيه هو أنّ ميكافيلي لو لم يعتبر «**أنّ الشرَّ والفساد طبيعةً ذاتيةً في الإنسان**» بوصفه أصلاً وقاعدة أولية، لما أودع البشرية في آرائه باحتقارٍ تامٍّ ومظلوميةٍ إلى مخالب الطغاة والمستبدين القساة، بل كان عليه أن يعمل على تعزيز فكرة العدالة والحرية المسؤولة في عقلية ونفسية الحكام والولاة، ويقوم مثل سائر الفلاسفة والحكماء ومباني الدين الحقيقي بتوجيه البشرية إلى السعادة المثالية. حيث إن الأصل المكتسب لميكافيلي القائل: «**إنّ الشرّ والفساد طبيعةٌ ذاتيةٌ في الإنسان**» مخالفٌ مائة بالمائة للطبيعة والذات الحقيقية للإنسان حيث إنّ طبيعة الإنسان تحتوي على قوتَيِ الخير والشر (**السعادة والشقاء**)، ويمكن من خلال التربية والتعليم الصحيح، أن يرجّح كفّة السعادة، ومن هنا فإن ميكافيلي لم يستطع تحقيق مراده من خلال آرائه وأفكاره التي ضمّنها في كتابه (**الأمير**)[2]، أي أنه لم يبلغ غايته الشخصية التي تتلخص في استعادة منصب أمين

[1]-بهاء الدين بازارگاد، **تاريخ فلسفة سياسي**، ج 2، ص 432 ـ 433، ط 3. (مصدر فارسي).

[2]-**كتاب الأمير**: دراسة في الفقه السياسي أعدها (نيكولاي ميكافيلي) سنة 1513 م أثناء إقامته في قرية (سانتاندريا بركوسينا) مبعداً، إثر عودة أسرة ميديشي (1512 م) لاتهامه بالمشاركة في مؤامرة ضد الميديشيين. أهدى ميكافيلي كتابه إلى (لورينزو الثاني ميديشي) نجل (بييرو الثاني ميديشي) على أمل استعادة منصب أمين الجمهورية. وتم نشره سنة 1532 م بعد وفاته. وهو بلا شك من أكثر أعماله شهرةً، واستحدث منه اسم (الميكافيلية) ومصطلح

الجمهورية، كما لم يساعد كتابه على إيجاد السلطة الإيطالية المستقلة والمركزية الموحّدة. وفي ما يلي يمكن التدقيق في العبارة الآتية:

«لا بد من أخذ هذه النقطة التي التقت إليها المؤرخون من المحللين لتاريخ الفلسفة السياسية بنظر الاعتبار. فقد كان لِميكافيلي من وراء تأليفه لكتاب (الأمير) وإهدائه إلى أحد الأمراء من أسرة ميديتشي غايةٌ شخصيةٌ، حيث أراد من وراء ذلك استرجاع منصبه السابق [أمين الجمهورية]، كما أراد في الوقت نفسه توحيد إيطاليا وإقامة حكومةٍ واحدةٍ فيها، ولكنه لم يتمكن من استعادة منصبه كما لم تتحد إيطاليا في ذلك القرن. فلم يعد بإمكان أسرة ميديتشي إعادة ميكافيلي إلى توظيفه في مناصب الدولة، كما أنهم لم يعودوا يتمتعون بتلك السلطة التي تسمح لهم بتوحيد إيطالياً من خلال إقامة حكمٍ مركزيٍّ مستقلٍّ»[1].

وفي ما يلي نعمل إجمالاً على تقييم طريقة تفكير ميكافيلي «الذي يضحي بجميع المبادئ والحقائق والقيَم بوصفها وسيلةً لغايةٍ يروم السياسي تحقيقها»، من وجهة نظر بعض المنظرين في حقل الفلسفة السياسية، على النحو الآتي:

«إن جميع المسائل التي يذكرها ميكافيلي في حقل المنهج السياسي تقوم على أساس الفرضية القائلة أن الإنسان دائماً وأبداً مجبولٌ على حبّ الذات والأنا، ولذلك فإن الدافع المؤثر الذي يجب على الحاكم أن يستند إليه هو الأنانية وحب الذات أيضاً، من قبيل الرغبة إلى تحقيق الأمن بين الجماهير، والرغبة إلى مركزية السلطة بيد الحاكم ... ثم يقول أيضاً: يضاف إلى ذلك أن الإنسان خُلق مجبولاً على العدوان والانحياز لمصلحته الشخصية ...»[2].

يكمن انحراف ميكافيلي في القول بهذا الأصل الأولي في أنه لم يتمكن من التفريق بين امتلاك الذات وإرادة الذات، وهو المنطق الذي من دونه تنهار حياة الإنسان بسبب

(الميكافيلي). المعرّب.

[1]-المصدر أعلاه، ص 436.

[2]-المصدر أعلاه، ص 44.

افتقارها إلى العنصر الإداري، وهذا يقوم على نوعٍ من الأنا القائمة على مبدأ **(أنا الغاية والآخرون وسائل)** الذي يؤدي إلى غاية الصلف والوقاحة في الأنانية وعبادة الذات في قبال الحياة والقيَم وحقوق الآخرين! ومن هنا فقد ذهب عددٌ من كبار الفلاسفة إلى رفض صلاحية ميكافيلي للتنظير في حقل الفلسفة السياسية. وقيل:

«إن النصوص السياسية لميكافيلي قلما تنطوي على صبغةٍ فلسفيةٍ، وإنما هي تميل في الغالب إلى التقنية الدبلوماسية وعلم إدارة الحكم والدولة، ولذلك يجب تصنيفها ضمن النصوص الدبلوماسية، دون الفلسفية ...»[1].

إلا أننا في هذا البحث نلاحظ نموذجاً من النتائج الذهنية والنفسية لـ **فريدريش نيتشه** المنبثقة عن أصله الأولي بشأن (**أصالة القوة**) أو (**أصالة إرادة القوّة**):

«أشرنا إلى أن (نيتشه) في فترة دراسته الجامعية في لايبزيك، عثر على كتاب (العالم إرادةً وتصوراً) لمؤلفه (آرثور شوبنهاور)، وعلى الرغم من سوء ظن نيتشه به، إلا أنه خلق لديه دافعاً قويّاً، ولكنه لم يتحوّل إلى مريد لـ (شوبنهاور) أبداً. ففي كتابه (مولد التراجيديا) ـ على سبيل المثال ـ سار على خطى شوبنهاور إلى الحد الذي يجعل معه ما اعتبره (أصلاً أوليّاً) له، وهو ما سمّاه بـ (الوحدة الأزلية)، وذلك الشيء يظهر نفسه في العالم وفي حياة الإنسان، وهناك يصف الحياة ـ على غرار شوبنهاور ـ بأنها شيءٌ مرعبٌ وتراجيديٌّ ...»[2].

إن العبارة الآتية تلقي مزيداً من الضوء على تأثر **نيتشه** بنظرية شوبنهاور والإيمان بها بوصفها أصلاً أوليّاً يعمل على تبرير وتوجيه أساليبه الفكرية:

«في عام 1865 م، عثر [نيتشه] على كتابٍ لشوبنهاور بعنوان (العالم إرادةً وفكرةً). وقد كان لهذا الكتاب من التأثير العميق على روحه بحيث قال عنه: «إن هذا الكتاب مرآةٌ رأيت فيها جميع العالم والحياة، بل رأيت فيها طبيعة النفس (الذات) في عظمةٍ مهولةٍ». وقد انكبّ على قراءة

---

[1]-المصدر أعلاه، ص 436.

[2]-فريدريك كابلستون، **تاريخ فلسفه**، ج 7، (من فيخته إلى نيتشه)، ص 387 ـ 388، ترجمه إلى اللغة الفارسية: داريوش آشوري.

هـذا الكتـاب بنهـمٍ. وقـال في ذلـك: كان يُخيّـل إليّ أن شـوبنهاور إنمـا كان يخاطبنـي شـخصيّاً في هـذا الكتـاب، وقـد شـعرت بحماسـته مـن خـلال كلماتـه، وتصـوّرت أن شـوبنهاور يقـف أمامـي في كل سـطرٍ مـن هـذا الكتـاب ويهتـف بي قائـلاً: بـادر إلى إنـكار هـذا الكتـاب وإتلافـه [إن اسـتطعت]!»[1].

يتضح من هذه العبارات التأثير العميق للأصول الأولية على المفكر [وهو أمرُ غيرُ صائبٍ]. إن هذا الانفصال عن الذات بسبب الأصل الأولي يُعرّض جميع الأصول الإنسانية وغيرها من القواعد الصحيحة لمعرفة العالم للفناء، وتمتلك زمام مستقبل ومصير الإنسان بواسطة «**أنانيةٍ وعبادةٍ للذات تفوق التصوّر**»! دققوا في العبارة الآتية:

«يمكـن للعدميـة أن تتخـذ أشـكالاً متعـددة، ومـن بينهـا ـ عـلى سـبيل المثـال ـ العدميـة الفعالـة، بمعنـى التسـليم والرضـا التشـاؤمي إثـر غيـاب القيَـم وعبثيـة الحيـاة. ولكـن هنـاك عدميـةٌ فعالـةٌ تسـعى إلى تحطيـم مـا لا يعتقـد بـه الآخـر. يتوقـع (فريدريـش نيتشـه) تبلـور عدميـةٍ فعالـةٍ سـوف تظهـر نفسـها في الحـروب الأيديولوجيـة التـي سـتهز العـالم. سـوف تندلـع حـروبٌ لم تشـهد الأرض مثيـلاً لهـا مـن قبـل أبـداً، وإنمـا منـذ عـصره فصاعـداً ستشـهد الكـرة الأرضيـة سياسـاتٍ عاصفـةً!!»[2].

إن نهاية الاعتقاد بالأصل الأولي الذي وصفه **فريدريش نيتشه** لنفسه وللبشرية، هو بدايةٌ لذلك النوع من مكافحة النفس والذات، وقد ترتب على ذلك النتيجة الآتية:

«لقـد تخـلى (نيتشـه) عـن أطروحتـه ليشـنّ هجومـاً صاعقـاً عـلى (فاغـنر)[3]**، حيـث كتـب (قضيـة فاغـنر) سـنة 1888 م، ثـم أردف ذلـك بــ (نيتشـه في مواجهـة فاغـنر) [في السـنة ذاتهـا]. وقـد طبعـت هـذه الرسـالة مـع رسـائله الأخـرى التـي كتبهـا في عـام 1888 م، مـن قبيـل: (أفـول الأصنـام) و(الدجـال [أو عـدو المسـيح])، و(الـذي مـات) الـذي هـو نـوع مـن سـيرته الذاتيـة، بعـد تحطمـه. إن كتابـات هـذه السـنة تعكـس بوضـوحٍ الاضطـراب النفـسي**

[1]-أحمد أمين ـ زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ج 3، ص 512.

[2]-فريدريك كابلستون، **تاريخ فلسفه**، ج 7، (من فيخته إلى نيتشه)، ص 395 ـ 396، ترجمه إلى اللغة الفارسية: داريوش آشوري.

[3]-ريتشارد فاغنر (1813 ـ 1883 م): كاتب مسرحي ومؤلف موسيقى ألماني. المعرّب.

والذهني لـ (نيتشه) ولا سيما في رسالة (الذي مات) مع ما تشتمل عليه من بلوغ الذروة لتضخيم الذات والإطراء على نفسه، حيث يبدو عليه الاضطراب النفسي بوضوحٍ. وفي نهاية العام بدت عليه أعراض الجنون بوضوح، وفي عام 1899 م، تمّ نقل نيتشه من تورينتو حيث كان مقيماً فيها آنذاك إلى مستشفى المجانين في مدينة بازل. ولم يتماثل للشفاء بعدها أبداً، وظل على جنونه المطبق رغم السماح له بعد تلقي العلاج لفترة من الزمن في بازل وبعدها في (درينا) بالعودة إلى منزل والدته في نومبورغ. وكان في هذه المرحلة قد أصبح رجلاً يشار إليه بالبنان. ولكنه لم يكن بالوضع الذي يسمح له بأن يعي ذلك أو يدركه. حتى كانت وفاته في اليوم الخامس والعشرين من شهر أوغسطس سنة 1900 م»[1].

وبذلك خُتمت صفحات حياة رجلٍ سعى إلى إثبات أصل القوة (بمعناها الطبيعي)، وعبادة القوة التي صاغها أصلاً أوليّاً وسلطها على جميع قواه ونشاطاته الذهنية والروحية.

إنه في ذات دفاعه الشديد عن أصالة القوة، انهار أمام التضاد المدمّر للعقل والمشاعر والعواطف الأصيلة **(التي تثبت جميع الأصول والقيم الإنسانية السامية بوصفها من أكثر الحقائق النفسية تجذراً وتأصلاً)** من جهة، والأصل الأولي القائل بوجوب **(التضحية بكلِّ شيءٍ وكلِّ شخصٍ وجميع الأصول والقيَم على مذبح القوّة)**، عاجزاً مجلَّلاً بالخزي والعار. والدرس الوحيد الذي قدمه لمستقبل البشرية هو قوله: حذارِ من أن تشهروا سيف الأصل الأولي المجتث والمدمّر والذي لا أساس له، لإعلان الحرب أولاً على جميع الأرواح البشرية، لينتهي بكم المطاف في الجولة الثانية إلى مواجهة النفس والذات ثم الانتحار بذات السيف!

---

[1]-المصدر أعلاه، ص 385.

القسم الثالث:

الأصول والمكتسبات التي لم يتمّ إثبات صحتها ولا بطلانها

من قبيل القول بأن الأجسام الطبيعية تقبل القسمة إلى ما لا نهاية. إن هذا النوع من الأصول مع وعي الناس الذين يطرحونها، لا يمكنها أن تضرّ بشكلٍ مباشرٍ في المعارف والثقافة البشرية.

بمعنى أنه عندما يفترض أن الأصول الأولية هي من نوع القضايا اللااقتضائية، بمعنى أنها لا تقتضي الصحة القطعية الفعلية، ولا البطلان القطعي الفعلي. لا يمكن لهذه الأصول أن تؤثر في ذهن وروح الإنسان الواعي والمدرك والمطلع على مباني العلوم والمعارف، أو تعمل على توجيه وإدراة دفة شخصيته.

وعلى هذا الأساس لا يمكن للاعتقاد والتقيّد بهذه الأصول ـ كما تقدم أن أشرنا ـ أن يضرّ بالعلوم والمعارف.

فإذا تم إثبات صحّة أو بطلان هذا النوع من الأصول لدى الفرد على شكل أصلٍ أوّليٍّ، كان هناك على الدوام خشيةٌ وخوفٌ من أن يتمتع القائل بهذه الأصول ـ حتى الباطلة منها ـ بشخصيةٍ مؤثرةٍ في المجتمع، فيعمل من خلال الاعتماد على شخصيته على تسويق أصوله الأولية بوصفها قضايا ثابتةً ومقبولةً ومعقولةً، من أمثال: **هابز**، و**ميكافيلي**، و**فريدريش نيتشه**، و**سيغموند فرويد**، من الذين يظهر لهم في كل عصر جذورٌ للمقبولية بين الناس، فيفرضون عليهم حتى أصولهم الأولية الباطلة.

القسم الرابع:

القضايا التي لها ناحيةٌ من الصحة وناحيةٌ من البطلان

إن خطورة وحساسية هذه الطائفة من القضايا تكمن في أن الفصل بين الناحية الصحيحة والناحية الخاطئة منها في غاية الصعوبة والتعقيد بالنسبة إلى أغلب الأفراد، لا سيما إذا كانت ناحية الصحة منها تحظى بجاذبيةٍ أكبرَ، بحيث تحجب الناحية الباطلة منها، فلا يعود بمستطاع الإنسان أن يشاهدها أو أن يطّلع عليها. وخير مثالٍ على هذا

النوع من الأصول الأولية المكتسبة هو أصل القوّة والسلطة. فإن هذه القوة بأشكالها المختلفة من جهة بعد نشاط المدير، تمثل أهم عنصرٍ في تحريكها واستمرار نشاطها. فالقوة والسلطة هي التي تدير عالم الوجود. والقوة هي التي تزيل موانع الحياة الأعم من الموانع الطبيعية أو الإنسانية. والقوة هي التي توجد عناصر وأسباب التقدم في مختلف أشكالها أو تعمل على تعزيزها. والأهم من ذلك أن القوة من الصفات الذاتية للباري تعالى بوصفه مديراً لعالم الوجود. ومن ناحيةٍ أخرى فإن هذه القوّة نفسها هي التي تؤدي إلى عبادة الأنا وحب الذات، والقوّة هي التي تنتهك حقوق الضعفاء والمساكين، ويزداد صاحبها اهتياجاً وتعطشاً إلى ممارسة المزيد من الظلم عند رؤيته لضعف المساكين. إن القوة هي التي تنتهك جميع القيم والأصول الإنسانية.

أما طرق الحل من أجل استبعاد آثار الاعتقاد بالناحية الباطلة لهذا النوع من الأصول، فهي عبارةٌ عن الأمور الآتية:

1. التفسير والتوضح الصحيح بشأن موضوع الأصل وكيفية وغاية استثماره وتوظيفه. يجب أولاً أن نأخذ بنظر الاعتبار تفسير وتوضيح موضوع القضية أو الأصل. وهذا الموضوع في قضيتنا (الأصل الأولي مورد بحثنا) هو القوّة. وبغض النظر عن النقاش اللفظي وبيان المصطلحات العادية، يمكن القول: إن القوة تعني عامل الحركة والتغيير. وكما نرى فإن هذا الموضوع من أهم عناصر النشاط في عالم الوجود وبقاء حياة الإنسان واستمرارها على مختلف أشكالها المطلوبة. وبهذا التعريف الذي ذكرناه للقوة، يجب القول: إن هذه المسألة تعدّ من أكبر النعم الإلهية التي وهبها الله للإنسان من أجل إيجاد الصيرورات المطلوبة في الدائرة الكبرى من عالم الوجود.

2. كيفية استهداف تطبيق موضوعٍ ذي حدّين، من قبيل: (**البناء والهدم**). من حيث إنّ توظيف هذا النوع من الأمور مرتبطٌ بـ (**الأنا**) أو شخصية الإنسان؛ فإن كانت شخصية الإنسان القوي والمقتدر سالمةً وتتمتع بالكمال، وكانت في مأمنٍ ومنجًى من طغيان (**الأنا الطبيعية**) ـ التي لا همَّ لها سوى التمحور والطواف حول ذاتها، والعمل على تضخيمها ـ فإن الفرد لا محالة سيجعل من الناحية الصحيحة والبناءة من الموضوع

(**القوّة**) محركاً ودافعاً وحافزاً له، ويرى نفسه أرفع وأسمى من أن يعتبر هضم حقوق الضعفاء وانتهاك حياة العاجزين انتصاراً مُشرِّفاً له. وأما إذا كان الفرد أسير القوة التي يتمتع بها، فمن البديهي أن (**ذاته الطبيعية**) حيث تشعر بكامل الحرية، سينطلق في فضاء الطغيان، ولن يبالي بأيِّ أصلٍ أو قانونٍ أو قيمةٍ أخلاقيةٍ، بل سيعمل على تحطيمها بوصفها عقبةً في طريقه تعيق تحقيق أهدافه وغاياته.

إن الأصول الأولية كلما كانت أكثر عمقاً في تأثيرها على حياة الإنسان المادية والمعنوية، فإن أضرارها المدمّرة ستكون في العمق والتأثير بالمقدار نفسِه في حالة الخطأ والبطلان. كما هو الحال بالنسبة إلى الأصول المدمّرة الآتية التي هي من قبيل: العبثية، وأصالة الغريزة الجنسية وتقديمها على جميع الغرائز، وأصالة القوة والتضحية من أجلها بجميع الحقائق والقيم الأخلاقية لوصول السياسي إلى الغاية والهدف المنشود له، والذي يروم تحقيقه بشتى الوسائل والطرق.

تأثير الأصول والمكتسبات الأولية حتى في نتائج العلوم الطبيعية والمعارف الفلسفية

إن الأصول والمكتسبات الأولية في العلوم الإنسانية أكثر منها إمكاناً من العلوم الطبيعية؛ لأن أكثر القضايا الجوهرية في العلوم الإنسانية تستنتج مما هو كامنٌ في صقع وجود الإنسان.

إن تجريد ذهن وروح الإنسان بشأن الواقعيات الراسبة والكامنة في وجوده، من قبيل: الميل إلى تحصيل القوة، والأنانية، وتدارك الضعف، وتحصيل الجمال، وجلب المصالح، والسعي إلى تحصيل اللذة، والانتصار على الخصوم في المنافسات، والبحث عن الفرح، والنفرة من الأحزان، أمرٌ في غاية الصعوبة والتعقيد، ويحتاج إلى قوة وسلامة الشخصية. ومن هنا يمكن القول: إن من بين الأسباب الهامة في التخلف أو ركود العلوم الإنسانية، هو هذا العجز البادي على أكثر الأشخاص في تجريد الذهن والروح من هذه الأصول الأولية الناشئة من عوامل من قبيل: العنصرية، والبيئة، والعوامل الثقافية المتجذرة، ومن القضايا العامة المقبولة، سواءً أكانت من المكتسبات العامة في مباني

العلوم والمعارف، أو من المكتسبات الفنية والفلسفية والاعتقادية. إن الأصول الأولية في الاستنتاجات من العلوم الطبيعية والمعارف الفلسفية وإن كانت أكثرَ قابليةً للابتعاد عن الأصول الأولية بسبب بعد موضوعاتها عن الذهن والروح و(أنا) الإنسان، إلا أنها مع ذلك بالالتفات إلى هذه القاعدة الكلية المؤلفة من أصلين متعاكسين، يجب الاعتراف بأن الجواب في هذا المورد يكون بالإيجاب أيضاً كما هو الحال في العلوم الإنسانية، وإن كان الاختلاف من جهة تعقيد وصعوبة تجريد الذهن من بنية الشخصية والمقبولات الأولية، حيث يكون ذلك أكثر صعوبةً وتعقيداً من تجريد الأصول الأولية العلمية أو الفلسفية في العلوم والفلسفة.

يبدو ـ بالنظر إلى علاقات الإنسان المتنوّعة مع عالم الطبيعة وعالم الوجود بشكلٍ عامٍّ والقيود المفروضة على الوعي، والأدوات والوسائل العلمية والمدركات الفلسفية، وعدم محدودية بحث الإنسان في دائرة العلوم والفلسفات، وانفتاح نظام عالم الوجود أمام التعرّف عليه، والنشاطات الذهنية ـ أن هناك أصلين متعاكسين، وهما:

1. لا توجد هناك قضيةٌ بديهيةٌ أو صادقةٌ بالضرورة إلا وهي محفوفةٌ بقضيةٍ أو قضايا نظريةٍ تحتاج إلى استدلالٍ.

2. لا توجد هناك قضيةٌ نظريةٌ، إلا وهي محفوفةٌ بقضيةٍ أو قضايا بديهيةٍ.

من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن القضية القائلة: **(إن الأجسام الطبيعية مؤلفةٌ من أجزاء أصغر)** قضيةٌ بديهيةٌ. ومع ذلك هناك حول هذه القضية البديهية، مجموعةٌ من القضايا النظرية، من قبيل: هل هذه الأجزاء هي ذاتها التي تحدّث عنها المتقدمون، من أمثال **ذيمقريطس**، أو هي الأجزاء الذرية المطروحة حاليّاً في الفيزياء النظرية الحديثة؟ وحيث إن المطروح حاليّاً من التنوّع والكثرة، يمكن السؤال عمّا هو الأكثر مقبوليةً منها للإجابة عن هذا السؤال؟ وعلى كلِّ حالٍ ستكون جميع الإجابات عن ذلك داخلةً ضمن القضايا النظرية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى القضايا الصادقة بالضرورة، من قبيل: **(إنّ كلَّ حادثةٍ يمكن قياسها بواسطة زمنٍ معيَّنٍ)**. فهذه قضيةٌ صادقةٌ بالضرورة. ومع ذلك يوجد هناك في

الوقت نفسه الكثير من القضايا النظرية المتعددة بشأن الزمان والحادثة والقياس. من قبيل: هل للزمان هويةٌ واحدةٌ؟ هل منشأ الزمان اختراع الحركة العينية أو يمكن للحركات الداخلية أن تكون منشأً لانتزاع الزمان أيضاً؟ وهكذا الأمر بالنسبة إلى القضايا المرتبطة بالحادثة والقياسات.

إن القضية القائلة: (**هل العلم منهجٌ وأسلوبٌ للعثور على الروابط العلية؟**)، كما هي مطروحةٌ، تمثل قضيةً نظريةً. يقول **بورن** في هذا الشأن:

«يبدو أن العلم وسيلةٌ للعثور على الروابط العلية، دون اللجوء إلى أيِّ أصلٍ ميتافيزيقيٍّ. بيد أن هذا مجردُ احتيالٍ، إذ لا يمكن لأيِّ مشاهدةٍ أو تجربةٍ ـ مهما كانت واسعةً ـ أن تشتمل على عددٍ محدودٍ من التكرار، وإنّ بيانَ قانونٍ على شكل (B) تابع لـ (A)، يتعدى التجربة دائماً»[1].

والآن يمكن لنا ملاحظة عددٍ من القضايا البديهية حول هذه القضية [النظرية]، وذلك على النحو الآتي:

أ ـ إن العلم يسعى إلى البحث عن أسلوبٍ للعثور على روابط العلية.

ب ـ إن التجربة واحدةٌ من طرق تحصيل العلم بالحقائق والواقعيات.

ج ـ إن العثورة على روابط (العلية) يجب أن يستند إما إلى الأصول الفلسفية العامة، أو يجب اللجوء فيه إلى الأصل الميتافيزيقي.

ما بين عامي 1333 إلى 1335 للهجرة الشمسية حيث كنت منشغلاً بتأليف كتاب (**ارتباط انسان ـ جهان**)[2]. شغلت ذهني مسألةُ ما إذا كانت العلوم ـ كما يقول بعض المفكرين والكتاب ـ غنيةً عن الأصول والقضايا الكلية والفلسفية تماماً، وأن جميع المسائل العلمية في جميع المراحل والأبعاد تنبثق عن قواعدَ وقوانينَ علميةٍ بحتةٍ أم لا؟ ومن هنا كنت في حدود ما يمكنني القيام به أعمل على نقد ودراسة هذه المسألة. وقد انعكست نتيجة هذه الدراسة والنقد في هذا الشأن حيث ثبت لي نفوذ الأصول

[1]-**ديدگاههاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**، ص 226. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).

[2]-(العلاقة بين الإنسان والعالم).

والقواعد العامة والفلسفية بمختلف الأشكال، على ما تجده في الجزء الأول من الكتاب المذكور أعلاه حيث اشتملت عليه الصفحات من بداية الكتاب إلى الصفحة رقم 202. فيمكن للمحقق مراجعة المصدر المذكور.

وفي عام 1369 للهجرة الشمسية صدر كتاب بعنوان (**تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر**)[1]، لمؤلفه المفكر الفاضل الدكتور **مهدي گلشني**. يتمتع هذا الكتاب بجودةٍ عاليةٍ من حيث الاستقراء والتحقيق. فقد قام هذا المؤلف المحترم بجهودٍ متواصلةٍ وتحقيقاتٍ مخلصةٍ، وعمل على طرح وبيان المسائل الهامة في الفيزياء النظرية الحديثة، من خلال النفوذ والإحاطة بالآراء الفلسفية لعلماء الفيزياء المعاصرين في هذا الكتاب، مع تضمينها تحقيقاتٍ نافعةٍ مقرونةٍ بوضوحٍ تامٍّ. ويمكن لهذا الكتاب أن يكون دليلاً جيداً للمحققين في سلك الفلسفة والعلوم والمعارف الفيزيائية في الجامعات والحوزات العلمية. كما تحظى جميع المسائل التي ذكرها المؤلف المحترم بأهميةٍ كبيرةٍ جدّاً. ومن بين الأبحاث الواردة في هذا الكتاب وله صلةٌ مباشرةٌ ببحثنا المتمثل في (**تدخل وتأثير الأصول والمكتسبات الأولية في النتائج العلمية**)، يمكن أن نذكر بحث (**هل يستغني علماء الفيزياء عن الفلسفة؟**). على أمل أن يراجعه الدارسون الكرام بغية العمل على المزيد من التحقيق في هذا الشأن.

المصادر:

1. أحمد أمين ـ زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة.**
2. ادغار بيش، **انديشه هاي فرويد.**
3. أرسطوطاليس، **الكون والفساد**
4. أرسطوطاليس، **كتاب النفس.**
5. أس. أس فراست، **أصول تعاليم الفلاسفة الكبار.** (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).
6. أفلاطون، **الجمهورية**، تعريب: حنا خباز.
7. إنشتاين، ألبرت، **دنيايي كه من مي بينم (العالم كما أراه)،** ترجمه إلى اللغة الفارسية: فريدون سالكي.

[1]-(تحليل للآراء الفلسفية لعلماء الفيزياء المعاصرين).

8. أوبارين، إلكسندر، **حيات: طبيعت منشأ وتكامل** (الحياة: طبيعتها ومنشؤها وتكاملها). (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).
9. أوبنهايمر، **علم وفرزانگي**. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).
10. إيان بربور، **علم ودين**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي.
11. بازارگاد، بهاء الدين، **تاريخ فلسفة سياسي**، ط 3. (مصدر فارسي).
12. بدوي، عبد الرحمن، **خريف الفكر اليوناني**.
13. بدوي، عبد الرحمن، **ربيع الفكر اليوناني**.
14. توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**.
15. توفيق، رضا، **قاموس الفلسفة، ذيمقراطيس**.
16. جعفري، محمد تقي، **الجبر والاختيار**.
17. جعفرى، محمد تقى، **ترجمة وتفسير نهج البلاغة**، ج 24 (مصدر فارسي).
18. جعفرى، محمد تقى، **فلسفه دين**، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، قم، ايران، چاپ پنجم، 1394.
19. جوان. ت، فيلو، **حافظه ـ زمان**. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).
20. جورج إف. نيلر، **هنر وعلم وخلاقيّت (الفن والعلم والإبداع)**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. السيد علي أصغر مسدد.
21. جي. روبرت أوبنهايمر، علم وفرزانگي، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام.
22. **حيات جيست؟ (ما هي الحياة؟)**، نص ألماني مترجم إلى اللغة الفارسية.
23. دويس، جان لنغدن، **شگفتيهاي درون اتم**. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).
24. دويس، جان لنغدن، **فيزيك نو ـ تحول وواژگوني در فيزيك وفلسفه**، (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).
25. راسل، برتراند، **عرفان ومنطق**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نجف دريابندري ونصّه الإنجليزي: Bertrand Russell, Mysticism and Logic.
26. راسل، برتراند، **مفهوم نسبيت اينشتين ونتايج فلسفي آن (مفهوم النسبية عند إنشتاين ونتائجه الفلسفية)**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى طلوعي.
27. روسو، بيير، **تاريخ العلوم**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن صفاري.
28. روسو، بيير، **تاريخ صنايع واختراعات**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن صفاري.
29. روسّو، جان جاك، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية**، تعريب: عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية بإشراف من اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية التابعة لـ (الأونسكو)، ط 3، بيروت، 1995 م. بتصرّف يسير.
30. ريشهري، محمد محمدي، **ميزان الحكمة**، ج 3.
31. زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**.
32. سي. أم. جود، **مقدمة بر فلسفه جديد (المدخل ...)**.
33. صبحي، **فلسفه تكوين**، عقائد أوليور لدج. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).
34. الطوسي، **الخواجة نصير الدين**، مقدمة باء النفس بعد فناء الحبسة.
35. غلاب، محمد، **مشكلة الألوهية**.
36. فراست، **أصول تعاليم فلاسفة بزرك**. (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).
37. فروغي، محمد علي، **سير حكمت در اروبا**.

38. فريدريك كابلستون، **تاريخ فلسفه**، ج 7، (**من فيخته إلى نيتشه**)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: داريوش آشوري.
39. فليسين شاليه، **شناخت روشهاي علوم** ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحي مهدوي.
40. كارسون، أندريه، **مارك أورليوس ـ فلاسفة بزرك**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كاظم عمادي.
41. كارسون، أندريه، **قواعد الفلسفة الطبيعية**
42. كاميل فلاماريون، **القوى المجهولة في الطبيعة.**
43. كولبيه، أوزالد، **مدخل الفلسفة.**
44. گلشني، مهدي، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر** ، (مصدر مترجم إلى اللغة الفارسية).
45. مارك أورال، **فلسفه بزرك (الفلاسفة الكبار)**، مترجم إلى اللغة الفارسية.
46. ماكس بلانك، **تصوير جهان در فيزيك جديد (صورة العالم في الفيزياء الحديثة)**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مرتضى صابر.
47. ماكس بلانك، **علم به كجا ميرود؟ (إلى أين يتجه العلم ؟)،** ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد آرام.
48. مجلة بيلدر فينشاخت، العدد: 2، سنة 1994 م.
49. مجله فيزيك، العدد: 1، ص 1 ـ 4. (مصدر فارسي).
50. مجله نامه فرهنگ، السنة الأولى، العدد: 3. (مصدر فارسي).
51. النشار، سامي علي، **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة.**
52. نيلز بور، **فيزيك أتمي وشناخت بشري ـ نور وحيات**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نخعي زاده.
53. وجدي، محمد فريد، **على أطلال المذهب المادي.**
54. ويل ديورانت، **مباهج الفلسفة، لذات الفلسفة.**
55. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط.**
56. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، ط 5، القاهرة.
57. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
58. 1981 ***Wie die Wissenxchaft Ihre Unschuld Verlor***. (طبع في ألمانيا).

مفهوم الدين وتصنيف الأديان
بين التحليل العلمي والرؤى الفلسفية[1]

مصطفى النشار[2]

لا شكّ في أهمية الاطّلاع على المعنى اللغوي والاصطلاحي للدين من مختلف وجهات النظر حينما يدور الكلام حول مسألة التعارض بين العلم والدين. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ العلماء اليهود والمسيحيين والمسلمين وغيرهم، طرحوا تعاريفَ متنوّعةً للدين، وكلٌّ تعريفٍ بطبيعة الحال منبثقٌ من المناهج الفكرية المتبنّاة في كلّ تيّارٍ دينيٍّ وبالتالي فهو مختلف عن غيره.

تمّ تدوين هذه المقالة بقلم أحد الباحثين المسلمين من جمهورية مصر، حيث تتضمّن تقريراً مقتضباً بخصوص المفهومين اللغوي والاصطلاحي للدين برؤية عددٍ من أشهر العلماء في الأوساط الفكرية؛ وعلى الرغم من أنّها لا تستوفي جميع الآراء المطروحة في شتّى التيارات العقائدية، إلا أنّ كاتبها ألقى نظرةً عابرةً على تعاريف الدين وبادر إلى تصنيف الأديان بأساليبَ متنوّعةٍ.

كلمة التحرير

الدين، ذلك اللفظ الساحر الذي ما أن يسمعه أيُّ اِمرئٍ حتى يهتز وجدانه، إنه جوهر الحضارات الإنسانية عبر العصور وإن علا شأنه في بعض الحضارات وابتعد عن

---

[1]-المصدر: النشار، مصطفى، «**مفهوم الدين وتصنيف الأديان بين التحليل العلمي والرؤى الفلسفية**»، **مجلة العقيدة**، العدد 15، جمادى الثانية 1439هـ (2018م).

[2]-أستاذ الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. للدكتور مصطفى النشار أكثر من خمسين مؤلَّفًا علميًا في مجالات الفلسفة المختلفة وخاصةً في الفسفة اليونانية والفكر المصرى القديم. بعض مولفاته: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، نظرية المعرفة عند أرسطو، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، فلسفة أرسطو و المدارس المتأخرة، العلاج بالفلسفة، بحوثٌ ومقالاتٌ في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى و ... .

الصورة في بعضها الآخر. ومع ذلك يظل الدين أحد المنجزات البشرية التي تضافرت فيها الفطرة التي فطر الله الناس عليها مع الرسالات السماوية التي أرسلها الله لهداية البشر في تجنيب الإنسان الخوف من كثير من الأساطير حول معبوداته التي ابتدعها منذ فجر التاريخ، وجعله يهتدى إلى الإله الواحد الأحد. ومع ذلك فلا تزال حتى وقتنا هذا الديانات الطبيعية التي يمكن أن نطلق عليها دياناتٍ فلسفيةً باعتبارها صناعةً إنسانيةً إلى جوار الديانات السماوية، كما أنه لا تزال هناك دعواتٌ وتياراتٌ إلحاديةٌ رافضةٌ للإيمان بالوجود الإلهي على أيِّ شكلٍ من الأشكال. وهذا هو الإنسان وهذه هي جِبِلَّته التي خلقه الله عليها «**من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**»، و«**نفسٍ وما سواها فألهمها فجورها وتقواها**»، «**لكم دينكم ولى دين**». وفى الآية الأخيرة ما يشير حتما إلى أن الإنسان حتى لو كان من الرافضين للوجود الإلهى، فهذه أيضا تعد عقيدته ودينه الذي يؤمن به!

ولعل هذا هو ما يدعونا بدايةً إلى تعريف الدين لغةً واصطلاحًا حتى تتضح الصورة في ما يتعلق بمعنى الدين والمقصود باللفظ ذاته لغةً واصطلاحًا.

أولاً: المعنى اللغوي للدين:

إن الدين كما عرفه «**المعجم الوجيز**» هو «**اسمٌ لجميع ما يتدين به وجمعه أديان**»[1] أما المعنى الحرفي للفظة الدين، فلها معانٍ شتى عند العرب؛ يقال: دانه دينًا أي جازاه ومصداق ذلك قوله تعالى: «**إنا لمدينون**» أي مجزيون ومحاسبون على أفعالنا، ومنه الديان وهي صفةٌ من صفات الله جل وعلا، والدين: الجزاء، والدين: الحساب، كما في قوله تعالى: «**مالك يوم الدين**»، والدين: الطاعة وقد دنته ودنت له، أي أطعته، والجمع: الأديان. والدين: العادة والشأن كما في قول العرب: ما زال ذلك ديني وديدني أي عادتي[2].

أما **القاموس المحيط**، للـ **فيروز آبادى** فيعرف الدين بأنه ما له أجلٌ كالدِينة بالكسر: أدين وديون ودنته بالكسر وأدنته، أعطيته إلى أجلٍ وأقرضته، ودان هو أخذه، ورجل

[1]-**المعجم الوجيز**، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة 2009، ص241.

[2]-انظر ابن منظور: **لسان العرب** (مادة دين)، الجزء 17، ص-24 30.

دائن ومدين ومدان. والدين بالكسر: الجزاء وقد دنته بالكسر دينًا، وقد دنت به بالكسر: العادة والعبادة[1].

وهذه المعانى اللغوية نفسُها موجودةٌ لدى الرازى في «**مختار الصحاح**» حيث يقول:

«الدِّين بالكسر: كالعادة والشأن، ودانه يدينه دينًا بالكسر: أذلّه واستعبده فدان. وفى الحديث: الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت. والدين أيضا: الجزاء والمكافأة: يقال دانه يدينه دينًا أي جازاه. يقال «كما تدين تدان» أي كما تجازي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت. والدين أيضا الطاعة. ومنه الدين والجمع الأديان[2].

ويتضح من كل هذه التعريفات اللغوية أن الدين في اللغة هو العادة والحالة التي يكون عليها الإنسان مطيعا وذليلا أمام دائنه، ينتظر الجزاء منه بحسب عمله. إن الدين إذًا هو حالة المرء إزاء شأنٍ ما، ولا شك أن هذا المعنى اللغوى بكل اشتقاقاته يجعلنا أمام طرفين: طرفٍ أعلى وطرفٍ أدنى، والدين هو حالة للطرف الأدنى الذي هو محتاج للطرف الأعلى. ومن هنا ارتبط الدين بالاستسلام والطاعة للمعبود، كما يستسلم المرء لمن يدينه ويستكين طاعة له وذلا في الطلب.

أما في اللغات الغربية الإنجليزية والفرنسية فكلمة Religion مشتقةٌ عن اللاتينية Religio وهى تعنى بشكلٍ عامٍّ الإحساس المصحوب بخوفٍ أو تأنيبِ ضميرٍ، بواجبٍ ما تجاه الآلهة[3].

وبوجهٍ عامٍّ فإن الدين سواءً في اللغة العربية أو في اللغات الأخرى من دان أي خضع وذل، ومنها دان بكذا فهى ديانةٌ وهو دينه، وتديّن به أي أصبح مُتديِّنًا. والكلمة إذا أطلقت يراد بها: ما يتدين به البشر، ويدين به من اعتقادٍ وسلوكٍ. وبمعنًى آخرَ هي طاعة المرء والتزامه بما يعتنقه من فكرٍ ومبادئَ. ويميز في اللغة العربية بين الدين

---

[1]-الفيروز آبادى: **القاموس المحيط**، الجزء الرابع، مؤسسة البابي الحلبى، بدون تاريخ، القاهرة، نقلا عن د. سعيد مراد، **المدخل إلى دراسة تاريخ الأديان**، مكتبة الرشيد بالزقازيق، 1998م، ص7.

[2]-نقلا عن: د. محمد عثمان الخشت: **مدخل إلى فلسفة الدين**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003، ص-13 14.

[3]-لالاند: المعجم، **معجم لالاند الفلسفى**، ترجمه إلى العربية تحت عنوان «**موسوعة لالاند الفلسفية**» د. خليل أحمد خليل، دار عويدات بباريس وبيروت، الطبعة الثانية 2001م، المجلد الثالث، ص-1203 1204.

باعتباره العادة أو الشأن أو الحال، وبين التدين الذي هو الخضوع، والاستعباد، والديان التي تطلق على الإله الخالق الذي يوكل إليه في النهاية الحساب من ثوابٍ وعقابٍ حيث ينبني الدين على المكافأة أو الجزاء فيجازَى الإنسان على عمله إن خيرًا فخيرٌ وإن شرًّا فشرٌّ.

و**أديان** هي جمع **دين**: أما **رجال الدين** فهم المطيعون المنقادون، وقد يحمل الدين الإنسان ما يكره، ومن هنا تأتي كلمة الدين بمعنى القرض، إما بالأخذ أو بالإعطاء في ما كان له أجلٌ، كما أجله الجزاء والحساب والطاعة والمواظبة والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والمحاسب والمجازي الذي لا يضيع عملًا بما يجزي بالخير والشر؛ ففى الديانة: عزةٌ ومذلةٌ، وطاعةٌ وعصيانٌ، وعادةٌ في الخير أو الشر والابتلاء[1].

ثانيًا: المعنى الاصطلاحى للدين:

تتعدد التعريفات الاصطلاحية للدين حسب جهة النظر التي يؤمن بها ويعتقد فيها صاحب التعريف؛ فالفلاسفة المحدثون أكدوا على عدة معان للدين منها «**أنّه جملةٌ من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره**». ومنها «**أن الدين هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانية، ففضل المؤمنون بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل بما شرعه لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتصف به من تجرُّدٍ وحبٍّ وإخلاصٍ وإنكارٍ للذات**»، ومنها أن:

«الدين مؤسسةٌ اجتماعيةٌ تضم أفرادا يتحلون بالصفات الآتية:

أ- قبولهم بعض الأحكام المشتركة وقيامهم ببعض الشعائر.

ب- إيمانهم بقيمٍ مطلقةٍ وحرصهم على تؤكيد هذا الإيمان وحفظه.

ج- اعتقادهم أن الإنسان متصلٌ بقوةٍ روحيةٍ أعلى منه، مفارقةٍ لهذا العالم أو ساريةٍ فيه، كثيرةٍ أو موحدةٍ»[2].

---

[1]-مادة «دين – معتقد» في ويكيبديا- الموسوعة الحرة.

[2]-جميل صليبا، **المعجم الفلسفى**، المجلد الأول، دار الكتاب اللبنانى ببيروت، 1978م، مادة «ألدين»، ص-572 573.

وإذا ما انتقلنا من هذه الكلمات العامة إلى معانٍ محددةٍ أعطاها بعض الفلاسفة للدين فنجد أن **إميل دوركايم** اعتبر أنّ:

«الديـن مؤسسـةٌ اجتماعيـةٌ قوامهـا التفريـق بـين المقـدس وغـير المقـدس، ولهـا جانبـان أحدهـما روحـيٌّ مؤلَّـفٌ مـن العقائـد والمشـاعر الوجدانيـة، والآخـر مـاديٌّ مؤلَّـفٌ مـن الطقـوس والعـادات»[1].

وبالطبع فإن التعريف الذي قدمه **دوركايم** هنا يتسق مع منظوره الاجتماعي للدين، فهو في واقع الأمر تعريفٌ للدين من خلال التحليل الاجتماعي والفكري للمؤمنين والتمييز بين المقدس وغير المقدس، والتمييز بين الروحي والمادي في العقيدة ممارسة الشعائر.

أما التعريف الذي يقدمه لنا **وايتهد** فيقول:

«إن الديـن عيـانٌ لـشيءٍ يقـوم في مـا وراء المجـرى العابـر للأشـياء المبـاشرة، أو خلـف هـذا المجـرى، أو في باطنـه؛ شيءٍ حقيقـيٍّ ولكنـه مـع ذلـك لا يـزال ينتظـر التحقـق، شيءٍ هـو بمثابـة إمكانيـةٍ بعيـدةٍ، ولكنـه في الوقـت نفسـه أعظـم الحقائـق الراهنـة؛ شيءٍ يخلـع معنًـى عـلى كل مـا مـن شـأنه أن ينقـضي ويـزول ولكنـه مـع ذلـك ينـدّ عـن كلِّ فهـمٍ؛ شيءٍ يُعـدُّ امتلاكـه بمثابـة الخـير الأقـصى ولكنـه في الآن نفسـه عـصيٌّ بعيـدُ المنـال، شيءٍ هـو المثـل الأعـلى النهـائي ولكنـه في الوقـت نفسـه مطلـبٌ لا رجـاء فيـه»[2].

ويغلب على هذا التعريف بالطبع المنحى الصوفيّ إذ أنه نابع عن خبرة صاحبه الدينية الخاصة، وربما يتفق **ولتر ستيس** مع وايتهد في هذا التعريف الحدسي الصوفي للدين حيث إنه يعلق عليه قائلًا بأنّ:

الديـن هـو تعطـش النفـس إلى المسـتحيل، إلى مـا هـو بعيـد المنـال، إلى مـا

---

[1]-نقلا عن نفس المرجع السابق، ص573.

[2]-Whitehead (A.N.) ***Science and the Modern World***, Ch.

نقلا عن وولتر سيتس: **الزمن والأزل- مقال في فلسفة الدين**، ترجمة د. زكريا إبرهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م، ص37.

يفوق التصور.. وأن الدين ينشد اللا متناهى، واللا متناهي بحكم تعريفه مستحيلٌ أو بعيد المنال فهو إذًا بحكم تعريفه ما لا سبيل إلى بلوغه أبدًا.. والدين أيضا ينشد النور ولكنه النور الذي لا يمكن العثور عليه في أيِّ مكانٍ، أو في أيِّ زمانٍ. إنه ليس موجودًا في أيِّ مكانٍ أو هو النور الذي لا وجود له أصلًا في عالم المكان.. إن الدين هو النزوع إلى قطع العلائق مع الكينونة والوجود معًا أو هو الرغبة في التحرر تمامًا من أغلال الكينونة.. إن الدين هو هذا النهم الذي هيهات لأيِّ وجودٍ ماضيًا كان أو حاضرًا أو مستقبلًا، بل هيهات لأيِّ وجودٍ فعليٍّ أو لأيِّ وجودٍ ممكنٍ في هذا العالم أو في أيِّ عالَمٍ آخرَ على الأرض أو فوق السحب والنجوم ماديًّا كان أو نفسيا أو روحيا، هيهات له أن يُشبعه...[1].

أما الدين من منظور علماء الاجتماع **والأنثروبولوجيا** فهو:

«مجموعةٌ الأفكار المجردة والقيم أو التجارب القادمة من رحم الثقافة، ولذلك فالدين هو رؤيةٌ لا غنى عنها في العالم تحكم الأفكار الشخصية والأعمال، والمعتقد الديني يرتبط عادة بالطبيعة، الوجود، وعبادة إلهٍ واحدٍ أو آلهةٍ، وإشراك الآلهة في الكون والحياة البشرية وقد يتعلق ذلك بالقيم والممارسات التي تنتقل من قبل الزعيم الروحي للديانة في بعض الديانات، أما في الديانات الإبراهيمية (السماوية) فمعظم المعتقدات الأساسية قد كشفت من خلال الإله [2] (أي عبر الوحي الإلهي لأحد الأنبياء أو الرسل).

وإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة والفلسفية والأنثروبولوجية إلى المنظور الإسلامى لتعريف الدين فإن الدين عند فلاسفتنا القدامى يطلق «**على وضعٍ إلهيٍّ يسوق ذوي العقول إلى الخير**»[3].

وهذا المعنى هو الذي أشار إليه تحديدًا أبوالبقاء في كتابه «**الكليات**» حينما قال في

[1]-وولتر ستيس، نفس المرجع السابق، ص-39 43.

[2]-Wikipedia.Org./wiki/دين.

[3]-انظر جميل صليبا، نفس المرجع السابق، ص572.

معرض تعريفه للدين بأنه:

«عبارةٌ عن وضعٍ إلهيٍّ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبيًّا كان أو قالَبيًّا كالاعتقاد والعلم والصلاة. وقد يتجوّز فيه فيُطلَق على الأصول خاصةً فيكون بمعنى الملة، وعليه قوله تعالى: دينا قيما ملة إبراهيم (الأنعام: 161)، وقد يُتَجوّز فيه أيضًا فيُطلَق على الفروع خاصةً، وعليه «ذلك دين القيمة» (البينة: 5)، أي الملة القيمة يعني فروع هذه الأصول. والدين منسوبٌ إلى الله تعالى. والملة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد، والملة اسم ما شرعه الله لعبادة على لسان نبيه ليتوصلوا به إلى أجل ثوابه، والدين مثلها، لكن الملة تقال باعتبار الدعاء إليه، والدين باعتبار الطاعة والانقياد إليه»[1].

وفي السياق نفسه يتحدث **الجرجاني** في تعريفه للدين حيث يقول:

«أنه وضعٌ إلهيٌّ يدعو أصحاب العقول إلى ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم. الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار؛ فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تُسمَّى دينًا، ومن حيث إنّها تَجمع تُسمَّى ملةً. ومن حيث إنها يُرجع إليها تُسمَّى مذهبًا، وقيل الفرق بين الدين والملة، والمذهب أن الدين منسوبٌ إلى الله تعالى، والملة منسوبةٌ إلى الرسول، والمذهب منسوبٌ إلى المجتهد»[2].

ولنأخذ في الاعتبار من التعريفين السابقين التمييز الدقيق لدى العلماء المسلمين بين الدين والملة والمذهب، فهذه مصطلحاتٌ ثلاثٌ وإن كان بينها ارتباطٌ حيث إنها كلها تعود إلى الأصل وهو الدين، فالملل يمكن أن تتعدد بتعدد التابعين لهذا الدين أو ذاك تبعا لوجود أتباعه جغرافيًّا وبيئيًّا وثقافيًّا، إذ تتلقى هذه الجماعات الدين بصُوَرٍ قد تختلف في بعض التفاصيل. وبالنسبة إلى الدين الإسلامي فالمسألة ربما تكون أكثرَ وضوحًا حيث إنّ الدين من الله (أي من الوحي)، والملة هي ملة الرسول والأنبياء وآخرهم

[1]-أبو البقاء: **الكليات**، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصرى، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق، 1982م، ص-327 329. نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص9.

[2]-الجرجانى، **التعريفات**، دار الكتب العلمية ببيروت، 1983م، ص-105 106.

رسول الله صلى الله عليه وسلم في (السنة النبوية الشريفة)، والمذهب يعود إلى أولئك المجتهدين، بالقياس على أصل الشريعة في القرآن والسنة النبوية، مثل اجتهادات الأئمة الأربعة أو غيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية.

وعَوْدٌ إلى بدءٍ فإن تعريف الدين عمومًا من زاويةٍ فلسفيةٍ في المعجم الفلسفي هو:

«أن الدين يعبر عن المطلق في إطلاقه وعن المحدد في محدوديته وعن العلاقة بينهما».

ولهذا يتصف أيُّ دينٍ بما يأتي:

أ- ممارسةُ شعائرَ وطقوسٍ معينةٍ.

ب- الاعتقاد في قيمةٍ مطلقةٍ لا تَعدِلها أيُّ قيمةٍ أخرى.

ج- ارتباط الفرد بقوةٍ روحيةٍ عليا وقد تكون هذه القوة متكثرةً أو أحاديةً [1].

ولعل هذا هو ما يقودنا إلى التأكيد على أن ثمة خصائصَ تتميز بها الأديان أيُّ أديانٍ وكافةٌ الأديان بعدةِ نقاطٍ أهمها [2]:

1. الإيمان بوجود إلهٍ أو كائناتٍ فوق طبيعيةٍ، فمعظم الأديان تعتقد بوجود خالقٍ واحدٍ أو عدة خالقين للكون والعالم قادرين على التحكم بهما وبالبشر وكافة الكائنات الأخرى.
2. التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة.
3. وجودُ طقوسٍ عباديةٍ يقصد بها تبجيل المقدس من ذات إلهية وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقدسية.
4. قانونٌ أخلاقيٌّ أو شريعةٌ تشمل الأخلاق والأحكام التي يجب اتّباعها من قِبل الناس ويعتقد المؤمنون عادةً أنها آتيةٌ من الإله.
5. الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال بالله أو الآلهة وإظهار التبجيل والخضوع والعرفان.

[1]-يوسف كرم ومراد وهبة: **المعجم الفلسفي**، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة 1979م، ص299.

[2]-انظر: Wikipedia.org/wiki/ دين أو معتقد.

6. رؤيةٌ كونيةٌ تشرح كيفية خلق العالم وتركيب السموات والأرض وبعض الأديان تحتوي على آلية الثواب والعقاب أي كيف ينظم الإله شؤون العالم.

7. شريعةٌ أو مبادئُ شرعيةٌ لتنظيم حياة المؤمن وفقًا للرؤية الكونية التي يقدمها هذا الدين.

8. ويمكن في هذا الإطار الذي ينظر إلى خصائص الأديان بشكلٍ عامٍّ أيًّا كان نوعها وصورتها وعصرها التأكيد على ثلاثِ حقائقَ أو مستوياتٍ مشتركةٍ بين هذه الأديان[1]:

1. أن الدين- أيَّ دينٍ- يقدم تفسيرًا لعالم الوجود وموضع الإنسان، وهى بمثابة المقولات التي يطلق عليها «**عقائد الدين**».

2. أن من شؤون الدين أن يقول لأتباعه عليكم أن تتحركوا بمنهجيةٍ خاصّةٍ في واقع الحياة وأن تعملوا بهذه التوصيات التي يطرحها هذا الدين في إطار مجموعةٍ من التعاليم التي تمثل القسم الثاني للدين أي «**التعاليم الأخلاقية**».

3. «**عباداتٌ دينيةٌ**» وهو ما يجسد المستويَيْن السابقيْن، وهي مجموعةٌ من الأعمال والسلوكيات الرمزية والشعائرية ومجموعةٌ هذه الأعمال مثل الصلاة والصوم والحج..الخ.

ومن ثَمَّ فإن الدين عمومًا ينقسم إلى ثلاثة أقسامٍ في الأغلب الأعم وهي:

1- العقائد الدينية. -2 الأخلاق الدينية. -3 العبادات الدينية.

وفي هذا السياق أيضا ينبغي الإشارة إلى أنّ الدينَ، أيَّ دينٍ، له أسسٌ وثوابتُ محددةٌ خمسٌ هي:

1. **مؤسس الديانة:** وهو الشخصية التي أسست العقيدة وحددت ثوابتها

[1]-مصطفى ملكيان: طوائف الشبهات الدينية، ضمن كتاب: **الفكر الديني وتحديات الحداثة**، تعريب أحمد القبابجى، مؤسسة دار الانتشار العربى، بيروت، لبنان 2009م، ص-16 17.

ونظمتها وأول من بشرت بها أو هي التي أنشأتها أو هي التي أُوحي إليها بالكتاب المقدس.

2. اسم الديانة: ويطلق اسم الديانة حسب اسمها المعتقد وله معنًى، أو تطلق حسب اسم مُنشِئها أو حسب المكان الذي خرجت منه.

3. الكتاب المقدس: ولكل عقيدةٍ دينيةٍ كتابها المقدس أو ربما عدةُ كتبٍ مقدسةٍ وهو الكتاب أو الكتب التي أنشأها المؤسس الأول أو من اتبعوه من عظماء هذه الديانة، وعادةً ما يضم هذا الكتاب المقدس كل ما يتعلق بأركان هذه الديانة من فروضٍ وعقائدَ وأخلاقياتٍ وسلوكياتٍ وتشريعاتٍ واجتماعياتٍ وتقويمٍ وأعيادٍ وعباداتٍ ومعاملاتٍ. ويظهر ذلك الكتاب أو الكتب إما باعترافها بتأليفها كما في البوذية والكونفوشية والطاوية والجينية، أو القول بأنها موصًى بها من قِبل الله كما في اليهودية والمسيحية والإسلام.

4. التقويم: لكل دينٍ تقويمه الخاص الذي يتحكم في كل مواعيده مثل الأعياد والصيام ومواعيد الحج..الخ ويبدأ التقويم غالبًا من وقت إنشاء الدين مثل التقويم الهجري عند المسلمين والتقويم الميلادي عند المسيحيين والتقويم العبراني عند اليهود.

5. اللغة: ولكلِّ دينٍ لغةٌ نزل بها، وهي ذات اللغة التي تمارس بها الشعائر .[1]

ولعل السؤال الآن عن أسباب نشأة الدين ولماذا يبدو التدين أمرًا ضروريًّا في حياة الإنسان في كلتا الحالتين سواءً كان مؤمنًا أم غيرَ مؤمنٍ؟!

ثالثًا: نشأة الدين وبواعثه بين الفلسفة والعلم:

يختلف الفلاسفة والعلماء حول نشأة الاعتقاد الديني وضرورته لدى الإنسان. وإن كان أغلبهم يميل إلى أن الدين فطرةٌ في النفس البشرية. والفطرة هي الطبيعة التي

[1]-انظر: Wikipedia.org/wiki/ دين أو معتقد.

خلقها الله في جميع البشر، ومن هنا فإن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان:

«هي أنه ليست هناك جماعةٌ إنسانيةٌ، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه ودون أن تتخذ لها من هذه المسائل رأيًا معيَّنًا حقًّا أو باطلًا، يقينًا أو ظنًّا، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في شأنها والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها»[1].

وربما يكون ذلك هو ما حدا ببعض العلماء إلى القول بأن:

«الدين أو الاعتقاد هو عملٌ لا شعوريٌّ سواءً كان ذلك العمل اللا شعوري طريقه العقل الباطن أو الإلهام فهو في نظرهم عملٌ اختياريٌّ لا دخل للمرء في تكوينه ولا قدرة له على رده عنه. ومن هنا فإن الدين في نظرهم يخالف العلم لأنه قائمٌ على الشعور والإرادة»[2].

بينما الرأى الأرجح عند جانبٍ آخرَ من الفلاسفة مثل ديكارت وهيغل ووليم جيميس أن الإيمان أو العقيدة من عمل العقل والإرادة معًا وأنه لا يمكن تجريد الاعتقاد أو الدين عن عمل الاختيار والإرادة. انظر إلى هيغل وهو يدافع عن ذلك الرأى فيقول:

«إن الفكر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان.. ومن العجيب أن نباعد بين الفكر والوجدان أو الشعور حتى لنجعلهما ضدين بحيث نعتقد أن الفكر يلوث الشعور- ولا سيما الشعور الديني- ويشوهه بل ويقضي عليه «ومن العجيب أيضا» أن نتصور أن الدين والتقوى قد شبَّا بعيدًا عن الفكر وأنهما اعتمدا على شيءٍ آخرَ سواه «ومن يتصورْ ذلك يَنْسَ في الوقت ذاته» أن الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يكون له دينٌ وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بقدر ما تفتقد إلى القانون والأخلاق»[3].

إن **هيغل** مِمّنْ يرون أن الدين ليس مسألةً لا شعوريةً لدى الإنسان وإنما هو مسألةٌ

[1]-د. محمد عبدالله دراز: **الدين- بحوث مهداة لدراسة تاريخ الأديان**، مطبعة السعادة بالقاهرة 1969م، ص34.

[2]-د. رؤوف شلبى، **الأديان القديمة في الشرق**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1983م، ص29.

[3]-هيغل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، بدون تاريخ، ص51.

فيها قدرٌ كبيرٌ من الوعى الشعوريّ ومن الفكر، فالدين عند الإنسان ناتج الفكر ويدلل على ذلك بأن الفكر هو ما يميز الإنسان عن الحيوان، وبما أن الإنسان هو الكائن الوحيد المتدين كما أنه هو الوحيد المبدع للقانون والأخلاق، فالدين لديه إذًا ناتجُ درجةٍ من درجات الفكر والوعي، وإن كانت بالطبع درجةً من الفكر تقل قليلًا لديه عن درجة الفلسفة العقلية الخالصة.

بالطبع فإن هذا الرأي يتفق مع الحقيقة التي نراها واضحةً لا تحتاج كثيرًا إلى برهانٍ وهي أن الدين ظاهرةٌ صاحبت الإنسان- دون غيره من المخلوقات- منذ نشأته على الأرض في جميع العصور وفي شتى بقاع الأرض. وهذه الحقيقة لا يختلف حولها لا العلم ولا الأديان السماوية، فإن أخذت بما جاء في الكتب السماوية من أن آدم أبو البشر وهو أول إنسانٍ ظهر على هذه الأرض فإن آدم كما هو معروفٌ أول الأنبياء. وإذا أخذت بنظرية التطور العلمية أي نظرية النشوء والارتقاء فإن انبثاق الإنسان ارتقاءٌ من الحيوان أو بمعنًى آخرَ فإن آخر ارتقاء الإنسان من طور الحيوانية إلى طور الإنسانية جعله يتميز بعدة أمورٍ منها اللغة واستخدام الألفاظ الدالة على المعاني التي يريد أن يعبر عنها، ومنها كذلك استخدام الأدوات والآلات التي يسيطر بها على الطبيعة ويسخرها لخدمته، ومنها بالطبع التدين والعبادة. ومنذ فجر هذا التاريخ الإنساني يتميز الإنسان بالتدين [1]، وأصبح له معتقده الديني الذي انفرد به عن بقية الكائنات.

وإذا تجاوزنا هذه النظرية التي تفسر نشأة الدين بأنه فطرةٌ عقليةٌ فطر الله الناس عليها وهى النظرية التي تكاد تلقى إجماعًا من العلماء والفلاسفة وأصحاب الأديان على حدٍّ سواءٍ، فإنّ ثمة نظرياتٍ أخرى تفسّر نشأة الدين منها النظرية الاجتماعية عند **دوركايم**، تلك النظرية التي يرى صاحبها أن الدين ظاهرةٌ اجتماعيةٌ تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية التي يعيشها الناس من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة، وقد دلل على ذلك ثلاثة حججٍ هي:

1. التجانس المطلق والاطراد الدائم في الظواهر الدينية عامةً، فلا يوجد دينٌ إلا وقد أخذ عن سلفه من الأديان من العقائد السابقة واطرد عنها منذ الديانات البدائية.

[1]-د. أحمد فؤاد الأهواني، تقديمه لكتاب ستيس: **الزمان والأزل**، سبق الإشارة إليه، ص9.

2. استقلال الحقائق الدينية وموضوعيتها باعتبارها مستقلة إلى حد كبير عن الأفراد قائمة بذاتها ومن ثم فهي موضوعية بكل ما في الموضوعية من معنى.

3. جبرية الحقائق الدينية وهي حقائقُ آمرةٌ مسيطرةٌ تضع التكاليف وهي في جميع صورها عاليةٌ آمرةٌ لأنها تنبثق من المجموع وتعود إليه»[1].

إن المحور الأساسي للدين يتمثل في تقسيم الأشياء إلى: مقدسٍ ومدنسٍ؛ فالمقدس يشمل جميع الأمور ذات النفع للمجتمع، والمدنس أو غير المقدس هي الأمور الفردية العادية. ويرى دوركايم من خلال مطالعته حول الأديان، أن الأديان البدائية وخاصةً الوثنية في القبائل الاسترالية، تُعتبَر منشأ الأديان الكبيرة وتمثل عبادة الصنم تجسيد المقدسات المجتمع ودينه. ويعتقد دور كايم أن الأقوام البدائية حصرت الروح الجمعية لديها والتي تتمتع بقدراتٍ فوق فرديةٍ في قالب الصنم، وينعكس ذلك في تقديس حيوانٍ أوْ نباتٍ مقدسٍ، وهذه الظاهرة ظاهرة تقديس الوثن تكاملت بالتدريج في المراحل اللاحقة من حركة المجتمعات البشرية إلى تقديس الأرواح وأخيرا تقديس وعبادة الإله الواحد. وعلى هذا الأساس ظهر الاعتقاد الديني في مجالين، مجالٍ مقدسٍ ومجالٍ غيرِ مقدسٍ. ومعتقد دوركايم هو أن سائر المعتقدات الدينية كالاعتقاد بالروح والخلود وغيرها تنحو هذا المنحى في معرفة المنشأ لها، وعلى سبيل المثال فإن الشعائر الدينية تُعتبر عاملًا من عوامل تقوية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد [2].

والحقيقة أن نظرية دوركايم يواجهها الكثير من الانتقادات حيث إنه لا يوجد دليلٌ على أن الوثنية كما يقول دوركايم تعتبر منشأً لَأديانٍ أخرى، كما أن الوثنية في أستراليا لا تُعتبر نموذجًا فريدًا للوثنية في المجتمعات البشرية الأخرى. وكذلك فإن المجتمع مع كونه يتمتع بقدراتٍ كبيرةٍ للتأثير على الفرد إلا أنه في مسألة العقائد الدينية، فإن الفرد يخضع لهيمنة معتقده الديني أكثر من خضوعه في أحيانٍ كثيرةٍ لهيمنة المجتمع بحيث يمكن للفرد أن يتحرك في مواجهة المجتمع بسبب وجود الدافع الديني لديه أو ربما يختار العزلة والابتعاد عن المجتمع بسبب ذلك المعتقد الديني. وإذا كان دوركايم يعتقد بأن الدين وليد

[1]-د. علي سامي النشار: **نشأة الدين- النظريات التطورية والمؤلهة** في نشرة مكتبة الخانجي بمصر، بدون تاريخ، ص-14 15.

[2]-أبوالفضل محمودي، منشأ الدين، ضمن كتاب **الفكر الديني وتحديات الحداثة**، تعريب أحمد القبابجي، سبق الإشارة إليه، ص-33 34.

قوى المجتمع، فإن الواقع يقول أن الاختلاف الديني ووجود الفرق والمذاهب المختلفة في المجتمع يدل على أن الدين ربما يكون عاملًا من عوامل الفرقة وتمزيق المجتمع مثلما أنه يمكن أن يكون عاملًا من عوامل توحيده [1].

وهناك نظريةٌ أخرى لتفسير نشأة الدين وهي النظرية الماركسية التي تعتبر أن العامل الاقتصادي هو الأهم؛ فماركس يعتبر أن الدين ناتجٌ عن اغتراب الإنسان وابتعاده عن ذاته الأصلية بسبب الظروف الاقتصادية والتفاوت الطبقي الذي يرتبط في بنيته التحتية بعواملَ اقتصاديةٍ وشكل الإنتاج الاقتصادي في المجتمع. ويعتقد ماركس وأتباعه بأن كل مجتمعٍ إنما ينبني على بُعدين أساسيين هما البنية التحتية والبنية الفوقية؛ والمقصود بالأولى العلاقات الاقتصادية وأشكال الإنتاج الاقتصادي في المجتمع، أما المقصود بالثانية فهو المراتب الحقوقية والنظم السياسية والعقائد الدينية والأفكار الأيدلوجية والفنون والفلسفات وغيرها. والدين في نظر ماركس رغم كونه من الأمور الفوقية إلا أنه يتأثر بالبنى والعوامل التحتية وهي عواملُ متغيرةٌ ومتحولةٌ في حياة البشر. ومن ثَمّ فإنه عندما يحدث تغيُّرٌ في الحياة الاقتصادية وأنماط الإنتاج في المجتمع فإن ذلك يترتب عليه إيجاد تغييرٍ في المعتقدات الدينية لدى الناس. كما يرى ماركس أن الدين عبارةٌ عن أيدلوجية الطبقة الحاكمة حيث يقدم للفقراء توصياتٍ لحفظ النسيج الاجتماعي ويقرر أن النظام السياسي مقدَّرٌ محتومٌ على أفراد المجتمع فلا ينبغي مواجهة هذا النظام من موقع الرفض والتمرد. فوظيفة الدين عند ماركس إذًا هي تفسير العالم ومنح المشروعية للوضع الموجود ومواساة المحرومين. ومن هنا فهو يتنبأ بزوال الدين تدريجيًا مع زيادة الوعي الطبقي ومعرفة الإنسان لذاته وللعالم [2].

وبالطبع فإن هذه الرؤية الاقتصادية لنشأة الدين واعتباره أداةً أيدلوجيةً تسخرها الطبقة الحاكمة للسيطرة على فقراء المجتمع ليسلموا بالواقع أيًّا كان نوع الظلم الذي يعانون منه، مسألةٌ فيها نظرٌ لأنّ الواقع كثيرًا ما كذب ذلك، فالحقيقة هي أن الدين ربما يكون من العوامل الأهم للثورة على هذه النظم الحاكمة التي تحاول استخدام الدين

[1]-نفسه، ص35 – 36.

[2]-نفسه، ص36.

استخدامًا سياسيًّا. وليس أدل على ذلك من أن الدين كان هو العامل المحرك لموسى وأتباعه في مواجهة فرعون دفاعًا عن المحرومين والفقراء من بني إسرائيل، كما أن الدين لدى نبي الإسلام محمد صلوات الله وسلامه عليه كان حركةً في مواجهة أشراف قريش وتحكّمهم الاقتصادي، فضلا عن أنّ تجربة البلدان الاشتراكية التي طبقت الماركسية هي ذاتها تكذب نظرية ماركس ونبوءاته فهي لم تساعد في زوال الدين، بل ربما حدث العكس وليس أدل على ذلك من أن الشعوب التي خضعت لهذه التجربة الاشتراكية ظلت محافظةً على عقائدها الدينية وما أن زالت الحكومات الاشتراكية عادت هذه العقائد الدينية إلى الظهور وعاد أتباعها لممارسة شعائرهم الدينية دون خوفٍ من بطش هذه الحكومات الشيوعية التي كانت معاديةً للدين والمتدينين. ومن جانبٍ آخرَ فإنه إذا كان ماركس والماركسيون يقولون بالمنشأ الاقتصادي للدين، فإنّ ثمة نظرياتٍ مقابلةً ترى العكس تمامًا، فها هو ماكس فيبر عالم الاجتماع الشهير يرى أن الدين يمثل الأساس والأصل للاقتصاد ويمثل البنية التحتية للاقتصاد ودلل على ذلك بأن البروتستانتية كانت عاملًا رئيسيًّا من عوامل ظهور الرأسمالية والنظام الرأسمالي [1].

وثمة تفسيرٌ آخرُ هو ما يمكن أن نطلق عليه التفسير النفسي (**السيكولوجي**) لنشأة الدين يقدمه كلًّا من **فرويد ويونغ** من علماء النفس المحدثين؛ إذ يرى فرويد أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج والقوى الغريزية داخل نفسه، وينشأ الدين كما يضيف **فرويد** في كتابه «**مستقبلُ وهمٍ**» أن الدين نشأ في مرحلةٍ مبكرةٍ من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية، وكان الدين في رأي فرويد تكرارًا لتجربة الطفل حيث يتعامل الإنسان مع القوى المهددة له بالطريقة نفسها التي تعلم بها وهو طفلٌ، وعلى هذا اعتبر فرويد أن الدين وهمٌ، بل وخطرٌ لأنه يميل إلى تقديس مؤسساتٍ إنسانيةٍ سيئةٍ تحالف معها على مر التاريخ [2]. ويعتقد فرويد أن الدين يستمد فاعليته من الانفعالات الداخلية المتولدة من حالة الكبت الجنسي في مرحلة الطفولة في ما يطلق

[1]-نفسه، ص38-39.

[2]-نقلا عن: د. سعيد مراد، نفس المرجع السابق، ص23.

عليه فرويد «**عقدة أوديب**»؛ فالاعتقاد بالله يعكس ميولًا ورغباتٍ كامنةً في اللا شعور تظهر على شكل حاجةٍ إلى أبٍ سماويٍّ يملك قدرةً كبيرةً لحماية الإنسان، كما كان الطفل يشعر بالحاجة للأب لحمايته في مرحلة الطفولة. وعلى هذا الأساس فالدين يمثل حالةً نفسانيةً ناشئةً عند الإنسان من أوهامٍ وآمالٍ ورغباتٍ نفسيةٍ في أعماق وجوده [1].

وفي الإطار نفسه يرى يونغ من خلال كتابه «**علم النفس والدين**» أن جوهر التجربة الدينية هو الخضوع لقوًى أعلى من أنفسنا. ويربط بين اللا شعور والتجربة الدينية على أساس أن اللا شعور يمكن أن يكون مجرد شطرٍ من العقل الفردي، بل هو قوةٌ تند عن سيطرتنا وتؤثر على عقولنا. ومن ثَمّ فإن الخبرة الدينية تتسم بضربٍ خاصٍّ من الخبرة العاطفية تتمثل في الخضوع لقوةٍ أعلى سواءً أطلقنا على هذه القوة اسم الإله أو اللاشعور[2].

والحقيقة أنه على الرغم من أن هذه النظرية النفسية لنشأة الدين قد لاقت رواجًا واسعًا بين المختصين سواءً بالموافقة أو بالرفض، فإنها نظريةٌ أحاديةُ الجانب تركّز على المنشأ الجنسي للسلوك الإنساني عمومًا والسلوك الديني على وجه الخصوص، وتدّعي أنّ تصرُّف الإنسان إزاء الدين واعتناقه إياه هو نتيجةٌ لكبتٍ جنسيٍّ طفوليٍّ وهذا أمرٌ غاية في الغرابة لأنه لا يمكن لأحدٍ عالمًا كان أو فيلسوفًا أن يدّعى أن هذا الطفل لديه وعيٌ جنسيٌّ لأنه لا يوجد أساسا ميل جنسي لدى الطفل في هذه المرحلة والذي يمكن أن يظل يؤثر عليه حتى بعد بلوغه.

ومن جانبٍ آخرَ فإن هذه النظرية الفرويدية فيها نوعٌ من الدور المنطقي؛ فمن جهةٍ هي تقرر أن الحضارة البشرية والاجتماعية تُحدِّد من ميول الفرد وتؤدي إلى كبتها وقمعها فتظهر على شكل «عقدة أوديب»، ومن جهةٍ أخرى فالحضارة والفنون البشرية هي وليدة هذا الكبت والميول الجنسية من خلال عملية التفعيل والإسقاط حيث تظهر انعكاسات هذا الكبت على شكل دينٍ وفنٍّ وغير ذلك. إن ثمة تناقضًا هنا في مضمون هذا الكلام [3].

[1]-أبو الفضل محمدى، نفس المرجع السابق، ص39.

[2]-إريك فروم: **الدين والتحليل النفسى**، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب بالقاهرة، 1977م، ص-21 23.
نقلا عن سعيد مراد، المرجع السابق نفسه، ص-24 25.

[3]-أبوالفضل المحمودي، المرجع السابق نفسه، 41.

وفي اعتقادي الشخصي أن هذه النظريات الثلاث الأخيرة إنما تركز كل واحدةٍ منها على بُعدٍ واحدٍ من أبعاد نشأة الظاهرة الدينية في المجتمعات الإنسانية. وهذا التفسير الأحادي البعد عادةً ما يكون تفسيرًا قاصرًا لأنّ أيَّ ظاهرةٍ إنسانيةٍ إنما هي في واقع الحال ظاهرةٌ معقدةٌ ينبغي عدم قصر فهمها على أحد عواملها أو أحد مصادرها.

والخلاصة أننا نرى أن الدين فطرة فطر الله الناس عليها، فهم منذ فجر التاريخ بإرادتهم وعقولهم يعتقدون في دينٍ ما. اختلفت مظاهر العبادة وأسماء المعبودات لكنهم في النهاية يؤمنون بعقيدةٍ ما حول أصل الخلق ونشأة الوجود وما وراء هذه الظواهر الطبيعية. وهذه الفطرة ليست لا شعوريةً بقدر ما هي فطرةٌ عاقلةٌ حيث إن الإنسان هو الكائن الوحيد المتدين في هذا الوجود ولم يكن ممكنًا له أن يكون كذلك إلا عبر عقله الواعي وإرادته الحرة. وهذه الحقيقة هي ما عبّر عنه القرآن الكريم بوضوحٍ في قوله تعالى:

«وإذْ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا» (الأعراف- آية 172).

إن هذه الآية إذًا تتضمن النظرية الإسلامية لنشأة الدين، إذ يعرف فيها القرآن حقيقة الباعث على التدين، فقد استخرج الله من بني آدم من ظهورهم ذريتهم التي سوف توجد جيلًا بعد جيلٍ في قرنٍ بعد قرنٍ، وسألهم ألست بربكم؟ فأجابوا: بلى.. فكانت الفطرة التي خلق الله عليها الإنسان فطرةً سليمةً من حيث استطاعتها التعرف على الله دون حاجةٍ إلى وسيطٍ، فإذا انحرفت عن ذلك بعد ذلك فلا علة لها ولا عذر. ولذلك فقد أبرز الله الحكمة من هذا السؤال والناس لا يزالون في عالم الذر يوم أن أخذ الله عليهم هذا الميثاق فقال تعالى:

«أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين»، «أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذريةً من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون».

وقد فسر **ابن عباس** آية الأعراف التي سبق الإشارة إليها بقوله:

«إن الله مسح صلب آدم فاستخرج منه كل نسمةً هو خالقها إلى يوم

القيامـة فأخـذ منهـم الميثـاق أن يعبـدوه ولا يشركـوا بـه شـيئًا وتكفّـل لهـم بـالأرزاق ثـم أعادهـم في صلبـه فلـن تقـوم السـاعة حتـى يولـد مـن أعطـاه الميثـاق يومئـذٍ، فمـن أدرك منهـم الميثـاق الآخـر فـوفّى بـه نفعـه الميثـاق الأول، ومـن مـات صغيراً قبـل أن يـدرك الميثـاق الآخـر مـات عـلى الميثـاق الأول أي عـلى الفطـرة، ومـن هنـا نـدرك حقيقـة أن التديـن مرتبـطٌ بالفطـرة وهـي الميثـاق الأول وهـو قولـه تعـالى «فطـرة اللـه التـي فطـر النـاس عليهـا»[1].

إن الدين في المفهوم الإسلامي هو قانون الله إلى الإنسان عامةً، حيث انقاد الكون كله إلى الناموس الإلهي حسب قوله تعالى «**ثم استوى إلى السماء وهي دخانٌ فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين» (فصلت: آية 11)**، ولم يبق في الكون إلا الإنسان فأنزل الله له الدين وحيًا سماويًّا من عنده جل شأنه حسب قوله تعالى: «**أفغير دين الله يبغون، وله أسلم من في السموات والأرض طوعًا وكرهًا وإليه يرجعون» (آل عمران- آية 83)**. وهذا الدين الذي أنزله الله على البشر جميعا مصدره الوحي الإلهي إلى الأنبياء جميعًا على امتداد التاريخ البشري. وهذا ما تعبر عنه الآية الكريمة «**إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوحٍ والنبيين من بعده» (النساء: آية 163)**[2].

وعلى كلِّ حالٍ فإن تعدد الديانات وتعدد صور الألوهية لا يند عن هذه الرؤية إلا بما يميز الدين الإسلامي عن الديانات والعقائد السابقة منذ آدم حتى الآن. والخلاصة أن الدين فطرةٌ من الله فطر الناس عليها ومن يشذ عن ذلك فإنما يخالف الفطرة ويخرج عليها. وهو من ثم دائم الإحساس بأنّ ثمة ما ينقصه حتى ولو ادعى غير ذلك عبر أسانيدَ وحججٍ واهيةٍ يمكن ببساطةٍ أن يختبرها جميعًا بالنظر في ذاته متسائلًا كيف خلق وكيف خلقت كل هذه الخلائق وأين مصدرها وأين منتهاها..؟ إلى آخر هذه التساؤلات التي إن أنعم النظر فيها أدرك أن الفطرة الصحيحة هي الإيمان بالله الخالق ومن ثم اكتشف ضرورة الدين وعبدالخالق الواحد الأحد.

إن ثمة بواعثَ عديدةً للإيمان بالله والتدين بعقيدة ما لخصها ول ديورانت في خمسةٍ

[1]-د. رؤوف شلبي، المرجع السابق نفسه، ص-36 37.

[2]-نفسه، ص-39 40.

هي: الخوف والدهشة والأحلام والنفس والروحانية [1]، واتفق معه كثيرون من العلماء بشكلٍ أو بآخرَ، فلقد قالوا أن بواعث الاعتقاد خمسة هي:

1. الحاجة الفردية.
2. الخوف من الطبيعة والإحساس بروعة المجهول.
3. الاعتقاد بأن لكل مادة روحا تحمل فيها وأن الاستحواذ على هذه الروح يمكن الإنسان من استخدامها والانتفاع بها.
4. السحر الذي اعتبره البعض المصدر الذي دفع الإنسان إلى التدين.
5. العادات والتقاليد حيث إنّ الأجيال تحرص دائمًا على تقليد بعضها البعض في التدين وهذا يلخص قوله تعالى: «**وجدنا آباءنا كذلك يفعلون**»[2].

ولعلّ الخلافَ بين **ول ديورانت** وأولئك خلافٌ في التصنيف، فديورانت يعتبر أن السحر من طرائق الدين لا من بواعثه. ومن جانبٍ آخرَ فإن ما قاله ول ديورانت عن الدهشة والأحلام كبواعثَ للدين ليس دقيقًا، فليس كل ما يعلم به المرء أيّا كانت درجة غرابته باعثًا للإيمان والتدين، وكذلك ليس ما يدهش المرء باعثا للعقيدة الدينية اللهم إلا إن كانت الدهشة أمام إعجازٍ إلهيٍّ ما سواءً شاهده المرء في الكون من حوله أو من دعوةٍ جاءت على يد نبيٍّ من الأنبياء أو رسولٍ من الرسل أصحاب الرسالات. وعلى كلِّ حالٍ فإنّ تعدد هذه البواعث أيّا كان موقفنا منها يترتب عليها صورٌ عديدةٌ من الأديان؛ فما هي هذه الصور وكيف نصنفها؟

رابعًا: تصنيف الأديان من منظورٍ موضوعيٍّ شاملٍ:

إن المعتقدات الدينية لدى شعوب وحضارات العالم تتعدد وتتنوع أصولها وتفريعاتها لدرجة يصعب بالفعل حصرها وتصنيفها، وقد اجتهد كثيرٌ من علماء تاريخ الأديان وعلماء مقارنة الأديان في تصنيفها. وبالطبع فقد اختلفت هذه التصنيفات تبعًا لميول هؤلاء العلماء وتبعا للمناهج المتعددة التي اتبعوها. وإن كنت أميل إلى الأخذ بتصنيف العالم المصري

[1]-ول ديورانت: **قصة الحضارة**، المجلد الأول، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، ص-99 102.

[2]-د. رءوف شلبى، نفس المرجع السابق، ص30.

وراجع كذلك: على سامى النشار، **نشأة الدين**. سبق الإشارة إليه، ص30 وما بعدها.

د. محمد خليفة، حيث يميز بين نوعين كبيرين من التصنيفات؛ تصنيفاتٍ غيرِ علميةٍ وغيرِ موضوعيةٍ، وتصنيفاتٍ علميةٍ موضوعيةٍ. وبالطبع فإن التصنيفات التي يرى هو ونحن معه أنها علميةٌ يشوبها الكثير من أوجه النقص التي تمنع من اعتمادها وإقرارها، أمّا التصنيفات العلمية فلها أساسٌ علميٌّ موضوعيٌّ يمكن أن نختلف حوله لكنه مقبولٌ نظرًا للأساس العلمي الذي تستند عليه.

(أ) التصنيفات غير العلمية[1]:

1. تصنيف الأديان إلى حيةٍ وميتةٍ، وهذا التصنيف يستند على وجود هذا الدين أو عدم وجوده على مسرح الحياة الحديثة والمعاصرة؛ فالأديان الحية هي التي لها وجودٌ حاليٌّ ولها أتباعٌ يؤمنون بها. أما الأديان الميتة فهي التي زالت من الوجود وانتهت في التاريخ ولم يعد لها أتباعٌ يؤمنون بها حاليًّا. وأساس عدم علمية هذا التصنيف أنه أغفل حقيقة أن الفكرة الدينية لا تموت وأنها قد تنتقل إلى صورةٍ أخرى أو تتطور إلى شكلٍ آخرَ. ومن ثَمَّ فالأديان لا تموت موتًا حقيقيًّا كما في الكائنات الحية وإنما تنتقل أفكارها ومفاهيمها من دينٍ إلى دينٍ آخرَ. فما نتصور أنها دياناتٌ ماتت هي ليست كذلك، وعلى سبيل المثال فإن الفكر الهندي الديني القديم السابق على **الهندوسية البراهمانية** لم يمت تمامًا وإنما هو موجودٌ بصورةٍ أو بأخرى في الهندوسية وفى البوذية وفى الجينية. حتى الفكر الديني البدائي لا يزال له وجوده الحالي إما في شكلٍ مستقلٍ أو من خلال تسرُّبه في بعض الديانات الأحدث. ففى القارة الأفريقية مثلا دخلت بعض هذه الأفكار الدينية البدائية في المسيحية والإسلام حال انتشارها في هذه القارة وهذا ما حدث في كل ديانات الشرق الآسيوي حيث تسربت الأفكار الدينية البدائية القديمة في الديانات الحديثة التي يؤمن بها المحدثون.

2. تصنيف الأديان إلى طبيعيةٍ وغيرِ طبيعيةٍ، وهو تصنيفٌ يعتمد على فصل الأديان الطبيعية أي التي تستمد فكرها الديني من الطبيعة عن الأديان التي تركز على الفكر الماورائى (**الميتافيزيقي**) وهذا فصلٌ تعسفيٌّ نظرا لأن الأديان عمومًا تنظر إلى الطبيعة

[1]-د. محمد خليفة حسن، **تاريخ الأديان- دراسةٌ وصفيةٌ مقارنةٌ**، بدون دار نشر، 2000م، ص-33 39.

والوجود نظرةً كليةً وتكوّن تصوُّرًا شاملًا للعالم الطبيعي وعالم ما وراء الطبيعة حتى إن ركزت على أحد العالمين دون الآخر؛ فالديانات البدائية مثلًا يُنظر إليها على أنها دياناتٌ طبيعيةٌ ارتبط فيها الإنسان بالطبيعة، ومع ذلك لم ينفصل الإنسان المؤمن بها على الرغم من فكره البدائي عن عالم ما وراء الطبيعة وإن جاء تعبيره عن ذلك من خلال الأساطير لا من خلال الأفكار العقلية المجردة التي ربما حلت في ما بعد في مرحلةٍ لاحقةٍ من تطور هذه الديانات الطبيعية محل الأسطورة حيث إنّ موقف الإنسان من الطبيعة مرتبطٌ بدرجةِ التقدم الفكري ومدى قدرته على فهم أسرار الطبيعة. ومن ثَمَّ فإن التمييز المزعوم بين الأديان الطبيعية والأديان الميتافيزقية ليس تمييزًا علميًّا.

3. **تصنيف الأديان إلى حقيقيةٍ وباطلةٍ،** وهو تصنيفٌ ذاتيٌّ يخضع لرؤيةٍ دينيةٍ أو مذهبيةٍ معينةٍ. ولذلك فهو يكون عادةً تمييزًا بين دينٍ واحدٍ حقيقيٍّ هو ديني أنا الذي أؤمن به وطائفتي التي أنتمي إليها، وبين دياناتٍ أخرى باطلةٍ وزائفةٍ لأنني لا أؤمن بها. وبالطبع فهو تصنيف بُنيَ على التمييز والتعصب من البداية، لأن كل صاحب ديانةٍ يعتبر دينه هو الحق وبقية الأديان باطلةً. ولذا فهو تصنيفٌ تَعسُّفيٌّ فكلُّ دينٍ لدى صاحبه إنما هو طريقةٌ للوصول إلى الحقيقة وما دام البشر مختلفين حول هذه الحقيقة وتتعدد رؤاهم حولها، فإنهم بالتالي سيختلفون في عقائدهم الدينية. ولا يرى المتعصبُ لدينٍ ما أيَّ حسناتٍ لأيِّ دينٍ آخرَ. وعلى ذلك فإن هذا التصنيف لا يقوم على أساسٍ علميٍّ بل يقوم على أساس الرؤية المذهبية المتعصبة والمتحيزة مقدمًا.

4. **التصنيف الإحصائي للدين،** وهو تصنيفٌ يستند على أعداد المؤمنين بكلِّ ديانةٍ من الديانات، ومن ثَمَّ فهو يتدرج من أكثر الديانات أتباعا حتى أقلها في عدد التابعين. وهو بالتالي تصنيفٌ نسبيٌّ متغيرٌ عليه الكثير من المآخذ حيث إن أهمية الأديان وقيمتها لا تقاس بعدد التابعين لها؛ فهناك أديانٌ على قدرٍ كبيرٍ جدًّا من الرقيّ والتقدم الديني ولكن أتباعها قليلون لأسبابٍ قد تخصّ أصحاب الدين أنفسهم الذين يضعون قيودًا على التحول إلى دينهم ويمنعون انتشاره مثل ما هو حادث في اليهودية؛ فهي ديانةٌ توحيديةٌ راقيةٌ ومتقدمةٌ، ولكن أهلها حولوها إلى ديانةٍ قوميةٍ خاصةٍ بهم دون غيرهم، فمنعوا انتشارها وقل عدد أتباعها. وهناك دياناتٌ كثيرةٌ الأتباع ولكنها قليلة القيمة ومتدنيةٌ في

فكرها الديني وهذا وضع الديانات البدائية المنتشرة في بعض مواضع القارة الأفريقية، وآسيا وأمريكا الجنوبية وأستراليا. فضلًا عن أنّ ثمة دياناتٍ قليلةَ الأتباع لكنها ذاتُ تأثيرٍ قويٍّ وخطيرٍ في غيرها من الأديان كالزرادشتية ذات التأثير في كلٍّ من اليهودية والمسيحية، وكاليهودية ذات التأثير القويّ في المسيحية. ولعل من أصعب ما يواجه هذا التصنيف من الانتقادات أن أعدادًا كبيرة من المنتمين إلى بعضها يُعد انتماؤهم شكليًّا وبالاسم فقط، وهذا الأمر واضحٌ جدًّا في أوربا وأمريكا وفى الاتحاد السوفيتي المنحل. إن معظم بل ربما كل هؤلاء يُحَصوْن ضمن المؤمنين بالمسيحية في حين أن الكثير منهم قد تحولوا في الواقع إلى العلمانية ورفضوا الدين واعتبروه أمرًا شخصيًّا، وكذلك تقف ظاهرة تحول البعض من دينٍ إلى دينٍ أخرَ دون الإحصاء الدقيق لأتباع هذا الدين أو ذاك.

(ب) التصنيفات العلمية[1]:

1. التصنيف الجغرافي للأديان، وهو تصنيفٌ يعتمد على ما سُمِّيَ في علم الجغرافيا بجغرافيا الأديان وهو يختص بدراسة التوزيع الجغرافي للأديان وعمل الأطالس الجغرافية التي تحدد مناطق انتشار الأديان في العالم وتهتم بتحديد الصلة بين العوامل الجغرافية والفكر الديني وتأثير البيئة الجغرافية في العادات والتقاليد الدينية. ومن صور هذا التصنيف، النظر إلى الأديان من خلال التمييز بين أديان الشرق وأديان الغرب وذلك حسب تقسيم أقاليم العالم إلى شرقيةٍ وغربيةٍ، ومن صوره أيضا التصنيف القاري للأديان فيقال أديان آسيا، أو أديان أفريقيا أو أديان أوربا وهكذا. والحقيقة أنه تصنيفٌ على الرغم من استناده إلى بعض المعايير العلمية إلا أنه قاصرٌ نظرًا لأن ما يُسمَّى مثلًا بأديان الغرب مثل اليهودية والمسيحية والإسلام هي كلها أديان ظهرت في الشرق ولها أتباعها في كل مكانٍ في العالم.

وإذا كان البعض ينظر إلى اليهودية والمسيحية تحديدًا بأنهما ديانتان غربيتان فهذا خطأٌ لأنهما في الأصل ديانتان شرقيتان كما قلنا، فضلا عن أنه لا يمكن أن يُنظر إلى الإسلام على أنه دينٌ غربيٌّ أو شرقيٌّ فهو جغرافيًّا ينتمي إلى الشرق وله انتشاره في الغرب. وهكذا

[1]-نفس المرجع السابق، ص-40 47.

الحال في ما يُنظر إليها على أنها دياناتٌ شرقيةٌ بحتةٌ مثل الديانات الهندوسية والبوذية والكونفوشية والطاوية وغيرها. فهذه أيضا دياناتٌ ظهرت في الشرق الآسيوي وخاصة الشرق الأقصى ولكن الآن لها أتباعها في كثيرٍ من دول العالم وخاصة في الغرب. وعلى أيِّ الأحوال فإن هذا التصنيف الجغرافي للأديان إنما يستند على أساسٍ علميٍّ واضحٍ يمكن الاستفادة العلمية منه في أحيانٍ كثيرةٍ حيث يحدد الأماكن التي يكثر انتشار أتباع ديانةٍ معينةٍ فيها وحجم هذا الانتشار، وتكشف هذه الدراسات الجغرافية للأديان عن حركة انتشار هذه الأديان وانتقالاتها ما يقضي باستمرار متابعة توزيع هؤلاء الأتباع وإعادة التوزيع الجغرافي لهم حسب الواقع الديني للشعوب.

2. **التصنيف التاريخي للأديان**، وهذا التصنيف مَعنيٌّ بترتيب أديان العالم تاريخيًّا حسب ظهورها في التاريخ، فيقسم الأديان حسب عصورها التاريخية مثلما يقال أديانٌ قديمةٌ، ودياناتٌ وسيطةٌ، ودياناتٌ حديثةٌ وأحيانا يتم التقسيم التاريخي إلى دياناتٍ بدائيةٍ ودياناتٍ حضاريةٍ. وهذا التصنيف رغم استناده إلى بعض الحقائق التاريخية إلا أنه تواجهه مشاكلَ عديدةً مثل عدم تحديد زمان نشأة بعض الديانات بدقةٍ، كما أنّ ثمة دياناتٍ متزامنةً في ظهورها ويصعب ترتيبها ترتيبًا تاريخيًّا مثلما هو الحال في ديانات الزرادشتية والبوذية والكونفوشية والطاوية فكلها تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد وقد ارتبطت في ظهورها بشخصياتٍ يحاط الكثير منها بأساطير تحجب الرؤية التاريخية لعصورهم وظروف تأسيس دينهم. كما أنّ التمييزَ بين أديانٍ وسيطةٍ وأديانٍ حديثةٍ غيرُ دقيقٍ لأن المقصود به ليس نشأة الدين وإنما فقط الأوضاع الدينية في العصرين الوسيط والحديث.

3. **التصنيف الديني الموضوعي للأديان**، وهذا التصنيف يعتمد على العامل الديني لا على العلوم كالتصنيف الجغرافي أو التاريخي. ويعد هذا التصنيف أكثر التصانيف مناسبةً للأديان؛ إذ يقوم على أساسٍ من تشابه الأديان واختلافها في العقائد والمفاهيم الدينية، مثلما نُصنّف الأديان إلى أديانٍ إلهيةٍ وأديانٍ غيرِ إلهيةٍ على أساس الإيمان بالألوهية، وهناك الديانات التعددية والديانات التوحيدية على أساسٍ من التمييز بين الأديان التي يؤمن أتباعها بآلهةٍ متعددةٍ والديانات التي يؤمن أتباعها بإلهٍ واحدٍ فقط.

ويتبع المجموعة الأولى من الديانات معظم الديانات الشرقية واليونانية القديمة حيث تعددت فيها الآلهة وعبادة العناصر الطبيعية والكائنات الحية. أما المجموعة الثانية فهي تطلق على الديانات السماوية الإبراهيمية الثلاثة (**اليهودية والمسيحية والإسلام**). وثمة دياناتٌ تمثل مجموعةً ثالثةً من الديانات **الثنوية أو الإثنية الثنائية** مثل **الزرادشتية والمانوية** [1] **والمزدكية** [2].

وهناك في هذا الإطار تصنيفٌ آخرُ يقوم على التمييز بين الديانات السماوية والديانات الأرضية، فالديانات السماوية هي الديانات المنزلة من الله عبر الوحي، والديانات الأرضية مصدرها المعرفة الإنسانية الأرضية دون الاعتماد على الوحي أو على أيِّ مصدرٍ خارجيٍّ للمعرفة.

ويمكن أن يندرج تحت هذا التصنيف التمييز بين الديانات الفلسفية في مقابل ديانات التوحيد المعتمدة على الوحى الإلهي.

وهناك تصنيفٌ آخرُ على الأساس الديني نفسه يصنف الأديان إلى عالميةٍ وقوميةٍ أو عالميةٍ ومحليةٍ وذلك حسب رؤية من يؤمنون به لطبيعة دينهم وطبيعة علاقتهم بالإله المعبود؛ فالديانة العالمية يعتقد أهلها أنها ديانةٌ صالحةٌ لكلِّ زمانٍ ومكانٍ وللعالم كله وليست خاصةً بقومٍ دون غيرهم مثل الإسلام والمسيحية والبوذية فهي دياناتٌ تقول بالعالمية، أما الديانات القومية أو المحلية فهي دياناتٌ خاصة يعتقد أهلها أنها تخصهم دون غيرهم مثل الهندوسية واليهودية اللتَيْن تدعيان الخصوصية ومنها أيضا الديانات القبلية البدائية التي يرتبط فيها الإله بالقبيلة وبالجماعة في رباطٍ عرقيٍّ دمويٍّ ومثلها أيضا الديانات التي تعبد الآباء والأجداد.

واستنادًا إلى هذا التصنيف الذي يعتمد على العالمية أو الخصوصية يمكن تقسيم

---

[1]-نسبة إلى ماني بن فاتك (216-274م)، وهي ديانةٌ تعتبر مزيجًا من الزرادشتية واليهودية والمسيحية. وقد ادعى ماني النبوة في بابل بعد أن اطلع على الأديان الموجودة وسمى نفسه «فارقليط» الذي أخبر عنه السيد المسيح ومن أقواله: يبشر الأنبياء بأوامر الإله أحيانًا من الهند بواسطة زرادشت والآن أرسلني الله لنشر دين الحق في بابل «و" أرسني الله نبيًّا من بابل حتى تصل دعوتي العالم أجمع». د. إمام عبدالفتاح إمام، هامشٌ بترجمته العربية لكتاب جفري بارندر: **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ص129.

[2]-المزدكية دينٌ ثنويٌّ منبثقٌ من المانوية ومؤسسه الزعيم الديني الفارسي مزدك المتوفى حوالي 528م. وقد قاد حركةً اشتراكيةً مناهضةً للزرادشتية السائده في عصره، ودعا إلى ديانةٍ دعت إلى المشاركة في الأموال والنساء. لكن الكهنة والنبلاء من الزرادشتيين والفرس ثاروا عليها، وقتل مزدك وأتباعُه. .Wikipedia org/wiki/ مزدكية.

الأديان إلى أديانٍ دعويةٍ تسعى إلى الانتشار وتقوم بجهودٍ في سبيل نشر عقائدها ومفاهيمها، وأديانٍ غيرِ دعويةٍ أو غيرِ تبليغيةٍ حيث إنّ طبيعتها عدم تبليغ الدعوة لغير المؤمنين بها أصلًا.

خامسًا: الأديان الخاصة والأديان العامة في العالم الحديث:

إن عنوان هذه الفقرة والتصنيف المقترح الذي أقدمه هنا يستند على أسسٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ حديثةٍ وهو عند مؤسسه السياسي جيف فانتراوب يستند في التمييز بين العام والخاص، على النموذج الليبرالي في السياسة والاقتصاد الذي ينظر إلى التمييز بين العام والخاص أساسًا بوصفه تمييزًا بين إدارة الدولة واقتصاد السوق [1]. وقد حوله خوسيه كازانوفا صاحب كتاب «**الأديان العامة في العالم الحديث**» إلى إطارٍ تحليليٍّ في مجال الدين ليميز من خلاله بين الأديان العامة والأديان الخاصة في العالم الحديث مرتكزًا على أربعة أسسٍ للتمييز هي:

-1 التصوف الفردي في مقابل المذهبية:

إنّ التمييز بين التدين الفردي الخاص أو ما يسمونه دين الذات الخاصة، وبين كل الأشكال العامة للدين التجمعي، هو كالفرق بين ما يُسمَّى لدى البعض بالدين غير المرئي والدين الكنسي. إن هذا الدين الخاص يُعبّر عنه الكثيرون بصيغٍ مختلفةٍ؛ خذ مثلًا قول **جان جاك روسو**: «**إن دين الإنسان.. لا يعرف الهياكل أو المذابح أو الطقوس**»، أو قول **توماس جيفرسون**: «**أنا بحد ذاتي فرقةٌ دينيةٌ**»، أو قول **توماس باين**: «**فكري هو كنيستي**». وهذه كلها تعبيراتٌ نموذجيةٌ عن الشكل الحديث للدين الفردي. أما أطرف التعبيرات عن ذلك الدين الفردي فهو ما أطلقته سيدة تُدعى شيلا على ديانتها، لقد أطلقت اسمها على ديانتها فقالت «**شيلانيتي**» وصرحت بأنها غيرُ متشددةٍ دينيًّا ولا تذكر المرة الأخيرة التي ذهبت فيها إلى الكنيسة، وقد ختمت تصريحاتها قائلةً: «**لقد حملني إيماني شوطًا بعيدًا. إنها شيلانيتي صوتي الخافت فقط لا غير**». وهذا ما حدا بمن أجروا معها الحوار إلى القول بأنه يمكن أن نجد –بناءً على ذلك- أكثر من 220 مليون ديانة أمريكية، أي ديانة لكل فردٍ. وقد اختلف

[1]-خوسيه كازانوفا: **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، نشر المنظمة العربية للترجمة، وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2005م، ص72.

المنظرون حول هذا التطرف الديني فبعضهم اعتبر أن هذا هو الشكل الحديث للوثنية، إنه ليس الشرك بالله، بل هو النرجسية البشرية، في حين اعتبره البعض الآخر بأنه الصور المعاصرة والمستقبلية للدين. فقد قال أحدهم: إن التصوف الفردي هو دين المستقبل، حيث وجد في أمريكا تربةً خصبةً وكانت «**التقوية الإنجيلية**» أو «**دين القلب**» هما الوسيلة لنشر هذا التصوف الفردي وأضفت عيه طابعًا ديمقراطيًّا وشعبيًّا.

وهذا التدين الفردي أو التصوف في أمريكا والعالم الأوربي الحديث يقابل العقائد المذهبية التقليدية التي شهدت، هي الأخرى إحياءً ممثلةً في البروتستانتية، والكاثوليكية إضافةً إلى اليهودية، التي تعتبر الآن هي الأشكال المذهبية المحترمة للدين الأمريكي [1].

2- الأديان المعترف بها مقابل الأديان غير المعترف بها:

وهذا التمييز يقوم على التمييز بين الأديان الخاصة والعامة في إطار التقليد السياسي الليبرالي لجهة الفعل الدستوري بين الكنيسة والدولة. وهو يأتي انسجامًا مع النزعة الليبرالية لحصر النطاق العام في القطاع الحكومي مع تجميع سائر النطاقات ضمن قطاعٍ «**خاصٍّ**» واسعٍ، حيث تعرف كل كنائس الدولة المعترف بها بالأديان «**العامة**» فيما تعتبر كل الأديان الأخرى أديانًا «**خاصةً**». إن الدين بالمفهوم الليبرالي هو شأنٌ خاصٌّ ولا بد أن يظل كذلك، والخوف الليبرالي من تسييس الدين هو في الوقت ذاته، الخوف من مؤسسةٍ قد تهدد حرية المعتقد الفردية ومن المنظور المعياري للحداثة لا يمكن للدين أن يدخل النطاق العام وأن يتخذ شكلًا عامًّا إلا إذا قبل بمبدأ الخصوصية غير القابل للانتهاك وبقدسية مبدأ حرية المعتقد [2].

3- الديانات المدنية العامة مقابل الديانات الدينية الخاصة:

يرتبط المفهوم الحديث للدين المدني منذ بداياته بأعمال جان جاك رسو، حيث إنه متى تعلق الأمر بالدين، يميز التقليد الجمهوري الكلاسيكي بين أديانٍ تؤدي وظيفةَ عبادة الجماعة السياسية من جهةٍ، وبين عباداتٍ محليةٍ خاصةٍ، ودياناتٍ خلاصيةٍ (أي: **الصوفية**

---

[1]-نفس المرجع السابق، ص-83 85.

[2]-نفسه، ص-88 90.

المؤمنة بالخلاص الفردي فرديةٌ) وتعتبر أكثر الأديان المدنية الجمهورية إزعاجًا تلك العقائد الدينية الخلاصية التي تحرر الفرد من الولاء المطلق للجماعة السياسية وتساعد على انعتاق الذات لاختيار سبلٍ فرديةٍ باطنيةٍ نحو الخلاص [1].

إن **روسو** يرى أنه «**ما من دولةٍ قامت لم يكن أساسها الدين**» ولكنه يقرر أن لا شكل من أشكال الدين الثلاثة القائمة في عصره يستوفي الشروط من أجل «**حكمٍ صالحٍ**» لأنّ «**دين الكاهن**» (أي **الكاثوليكية**) غيرُ نافعٍ سياسيًّا وشريرٌ؛ فداخليًّا يمنح هذا الدين للبشر شريعتين وزعيمين ويتطلب منهم واجباتٍ متناقضةً ويحول دون كونهم رجالًا أتقياءَ ومواطنين في آنٍ. وخارجيًّا تتجاوز المؤسسات الكنسية المتعدية الجنسية الحدود القومية والمحلية والجماعة السياسية والسيادة المعيارية للدولة- الأمة، وبالتالي لا تستطيع أن تنتج رعايا مخلصين. وخلافا لذلك فـ «**دين المواطن**» من شأنه أن ينتج رعايا مخلصين عبر تقديس الدولة والأمة، ولكن هذا الدين هو شرٌّ كذلك لأنه يقوم على الخطأ والزيف ويؤدي إلى شوفينيةٍ قوميةٍ غيرِ متسامحةٍ وغُلُوٍّ دمويٍّ في الوطنية، وأخيرًا يعتبر «**دين الإنسان**» دينًا مقدسًا وساميًا في أنه يحوّل كل الكائنات البشرية إلى إخوةٍ، ولكنه لا يُجدي نفعًا سياسيًّا لأنه لا يُضيف - نظرا لعدم ارتباطه بالجسم السياسي- أيَّ شيءٍ إلى شرعة القوانين أو إلى الأواصر الكبرى للمجتمعات الخاصة. وعلاوةً على ذلك فهذا الدين يقوّض الفضيلة الجمهورية مُبْدِلًا في قلوب المواطنين تعلقهم بالدولة باهتماماتهم الدنيوية الخاصة. ومن هنا فقد نادى روسو بالحريات الدينية وحرية الرأي اللتين لا يحق لأيِّ حاكمٍ أن يختصرهما أو يسيطر عليهما، وأكد على الحاجة إلى:

> **«إعلانٍ إيمانيٍّ مدنيٍّ صرفٍ يقرر الحاكم موادَّه لا بالتحديد كعقائدَ دينيةٍ بل كمشاعرَ مجتمعيةٍ يستحيل بدونها أن يكون المرء مواطنًا صالحًا أو من الرعايا المخلصين»**[2].

لكنّ الحقيقة هي أن هذا الرأي لروسو فيه نظرٌ حيث إنه بدلًا من المناداة بهذا الدين المدني - كما يسميه - المرتبط بإعلانٍ يقرر الحاكم موادَّه، يمكن دراسة الأساليب

[1]-نفسه، ص91.

[2]-نقلا عن: المرجع السابق نفسه، ص-92 93.

التي يمكن للأديان القديمة والجديدة، التقليدية والحديثة أن تضطلع بأدوارٍ عامةٍ بنّاءةٍ وظيفيًّا في النطاق العام، أو حتى إذا تم الأخذ برأيه حول الدين المدني:

«فمـن الـضروري نقلـه مـن مسـتوى الجماعـة الحاكمـة أو المجتمعيـة التـي سـتفرضه إلى مسـتوى المجتمـع المـدني [1] والتفاعـل الاجتماعـي بشـكلٍ طبيعـيٍّ وتلقـائيٍّ».

وإذا ما أردنا تطبيقًا لرؤية روسو في الواقع المعاصر فربما نجده في المجتمع الأمريكى، حيث إن السياسة الأمريكية كانت في وقتٍ من الأوقات داخل دينٍ مدنيٍّ مؤلَّفٍ من تركيبةٍ خاصةٍ تقوم على **المبادئ التوراتية/ الطهرانية، والجمهورية/ التنويرية، والليبرالية، النفعية / والدينية/ الأخلاقية**. كما أن المبادئ الثلاثة التي تشكل الدين المدنى الأمريكى لا تختلف في بعض جوانبها عن الأديان الثلاثة عند **روسو** [2].

-4 النطاق النسوي الخاص للدين والأخلاق مقابل النطاق الذكوري العام للعمل والشرعية:

إنّ هذا المنظور النسوي من وجوه التحليل للتمييز بين الدين العام والخاص برز في العصر الحاضر في إطار الفلسفة النسوية المعاصرة حيث يستند على التمييز النسوي بين العالم الذكوري والعالم النسائي الخاصّ، حيث لم يعد الدين في نظرهم شأنًا عامًّا بقدر ما هو شأنٌ خاصٌّ؛ فالموقع الذي تحدده الحداثة للدين- كما يقول أتباع الاتجاه النسوي- هو «**المنزل**» لا بمعنى الفضاء الملموس للمنزل بل بمعنى «**المكان الثابت لعواطف المرء**»، فالمنزل هو نطاق الحب والتعبير والحميمية والذاتية والعاطفية والفضيلة والروحانية والدين، وعلاوةً على ذلك فهذا النطاق المنزلي هو النطاق الأنثوي بامتيازٍ. ومن ثَمَّ فقد وصفت آن **دوغلاس** السيرورة التاريخية لخصخصة الدين التي حصلت في القرن التاسع عشر في أمريكا بأنها عمليةٌ «**تأنيثيةٌ**»[3].

---

[1]-خوسيه كازانوفا، المرجع السابق نفسه، ص94.

[2]-نفسه، ص93.

[3]-Ann Duglas: ***The Feminization of American Culture***, New York 1977.

نقلا عن خوسيه كازانوفا، المرجع السابق نفسه، ص97.

إن الدين وكذلك الأخلاق، بعد إعفائهما من العقلانية والمسؤولية الخطابية العامة التي يمثلها الرجال، أصبح مجرد مسألةِ ذوقٍ فرديٍّ خاصٍّ. لقد كانت المجتمعات السابقة للحداثة تنزع إلى الإكراه على التحليلات العامة للدين بدءًا من الأفعال الإيمانية الجماعية في الساحات العامة، إلى التكفير العام والجماعي، بينما تنزع المجتمعات الحديثة خلافًا لذلك إلى إدانة أيِّ استعراضٍ عامٍّ للدين. وفي الواقع تبلغ خصخصة الدين مبلغًا يصبح فيه استعراض المرء لدينه علنًا أمام الآخرين عملًا غيرَ جديرٍ بالاحترام، وينم عن «**ذوقٍ سيِّئٍ**».!

وعلى الرغم من هذا البعد النسوي التفسيري لانزواء العقيدة الدينية لتصبح شأنًا خاصًّا داخل المنزل لا شأنًا عامًّا تمارس الشعائر فيه بشكلٍ جماعيٍّ، فإن الغالبية تميل إلى الإقرار مع خوسيه كازانوفا إلى أن الدين لا يزال يتمتع ببعدٍ عامٍّ يتخطى كل هذه الضغوط والتحليلات. وأيُّ نظريةٍ تتجاهل هذا البعد العام للدين الحديث هي بالضرورة نظريةٌ غيرُ مكتملةٍ[1].

سادسًا: تعقيب:

إن ما قدمناه من تصوراتٍ وأراء حول مفهوم الدين وتصنيف الأديان إنما هي آراء بشريةٌ متفاوتةٌ حول الدين. وفرقٌ كبيرٌ بين القراءة البشرية للدين: نشأته وتعريفه وأنواعه، وبين التصور الذي رسخ لدى المؤمنين بكلِّ دينٍ على حِدةٍ. لكن الذي لا شك فيه أن التمييز الأكثر وضوحًا لتصنيف الأديان إنما هو الذي يميز ببساطةٍ بين الديانات البشرية أي التي انتسبت إلى بشرٍ واستندت على أقوالهم وأفعالهم، وبين الديانات السماوية التي مصدرها الوحي الإلهي وهي ببساطةٍ ما تسمى بالديانات الإبراهيمية الثلاثة (**اليهودية المسيحية والإسلام**).

ولا يستطيع أيُّ فيلسوفٍ للدين أن يهمل النظر إلى كلِّ ما في العالم من دياناتٍ بشريةً كانت أو سماويةً، فالعقائد الدينية تعددت ولا تزال عبر التاريخ البشري إلى درجةٍ يصعب بحقٍّ تصنيفها وإدراك كل تفريعاتها وإحصاء المتدينين بها والممارسين

[1]-المرجع السابق نفسه، ص-98 100.

لشعائرها؛ إذ لا تزال ديانات العالم تتراوح بين عبادة الإله الواحد والآلهة المتعددة، تتراوح بين الإيمان بالحياة الأخرى، والاكتفاء بالهداية الدنيوية، تتراوح بين ممارسة الشعائر والطقوس المقدسة وبين الشعائر والمظاهر الدنيوية المدنية، لا تزال ديانات العالم تتراوح بين الاهتمام بالشأن الدنيوي والاهتمام بالشؤون الما ورائية الأخروية، تتراوح بين ديانات الأسرار وديانات العقل الواضح، بين الديانات المؤمنة بالخلاص الفردي والديانات المؤمنة بالمصير الجماعي كلٌّ حسب عمله وميزان هذه الأعمال، بين الديانات التي ترى أن ثنائية الخير والشر ترجع إلى ثنائية الآلهة والتي ترى أن الخير والشر من فعل الإنسان، وبينهما ما يرى التكليف مناطًا للكائن العاقل الذي عليه إرادة فعل الخير وإرادة فعل الشر.

المصادر:

1. ابن منظور: **لسان العرب** (مادة دين)، الجزء 17.
2. أبو البقاء: **الكليات**، تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري، الجزء الثالث، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1982م.
3. أبوالفضل محمودي، **منشأ الدين**، ضمن كتاب **الفكر الديني وتحديات الحداثة**، تعريب أحمد القبانجي.
4. أحمد فؤاد الأهواني، تقديمه لكتاب ستيس: **الزمان والأزل**.
5. إريك فروم: **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب بالقاهرة، 1977م.
6. إمام، عبدالفتاح إمام، هامش بترجمته العربية لكتاب جفري بارندر: **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**.
7. الجرجاني، **التعريفات**، دار الكتب العلمية ببيروت، 1983م.
8. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، المجلد الأول، دار الكتاب اللبناني ببيروت، 1978م.
9. خوسيه كازانوفا: **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، نشر المنظمة العربية للترجمة، وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2005م.
10. رؤوف شلبي، **الأديان القديمة في الشرق**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1983م.
11. سعيد مراد، **المدخل إلى دراسة تاريخ الأديان**، مكتبة الرشيد بالزقازيق، 1998م.
12. علي سامي النشار: **نشأة الدين- النظريات التطورية والمؤلهة** في نشرة مكتبة الخانجي بمصر، بدون تاريخٍ.
13. الفيروز ابادي: **القاموس المحيط**، الجزء الرابع، مؤسسة البابي الحلبي، بدون تاريخٍ، القاهرة.
14. لالاند: **المعجم، معجم لالاند الفلسفي**، ترجمه إلى العربية تحت عنوان «**موسوعة لالاند الفلسفية**» د. خليل أحمد خليل، دار عويدات بباريس وبيروت، الطبعة الثانية 2001م، المجلد الثالث.
15. **مجلة العقيدة**، العدد: 15، السنة: شهر جمادى الثانية 1439هـ / 2018م.
16. محمد خليفة حسن، **تاريخ الأديان- دراسةٌ وصفيةٌ مقارنةٌ**، بدون دار نشرٍ، 2000م.

17. محمد عبد الله درّاز: **الدين- بحوثٌ مهداةٌ لدراسة تاريخ الأديان**، مطبعة السعادة بالقاهرة 1969م.
18. محمد عثمان الخشت: **مدخلٌ إلى فلسفة الدين**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003.
19. مصطفى ملكيان: **طوائف الشبهات الدينية**، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، تعريب أحمد القبانجي، مؤسسة دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان 2009م.
20. **المعجم الوجيز**، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، طبعة 2009.
21. هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة، بدون تاريخٍ.
22. وِل ديورانت: **قصة الحضارة**، المجلد الأول، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.
23. وولتر سيتس: **الزمن والأزل- مقالٌ في فلسفة الدين**، ترجمة د. زكريا إبرهيم، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م.
24. يوسف كرم ومراد وهبة: **المعجم الفلسفي**، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة 1979م.

العلم، الدين والحقيقة[1]

جون تايلور[2]

الفيلسوف وعالم الفيزياء الأمريكي توماس كوهن هو أحد الشخصيات التي كان لها تأثير ملحوظ في الترويج للرؤية النسبوية، فقد حظيت نظرياته باهتمام ملحوظ في الأوساط الفكرية.

من المؤكّد أنّ البحث العلمي بخصوص واقع العلاقة بين العلم والدين يقتضي تسليط الضوء على مدى قابلياتهما في بيان الحقائق كما هي بحدّ ذاتها أو أنّهما مجرّد مرتكزين لطرح قضايا نسبية فحسب.

كاتب هذه المقالة هو أستاذ جامعة أوكسفورد المعروف جون تايلور، حيث طرح موضوع البحث بمحورية آراء ونظريات توماس كوهن، وقال في هذا السياق إنّه بالاعتماد على اصطلاحات نسبوية يسعى إلى الدفاع عن قابليات العلم والدين التي يمكن الاعتماد عليها بكلّ ثقة في مضمار بيان الحقائق، ومن ثمّ بادر إلى التقليل من شأن النسبوية في هذا الصعيد. على الرغم من أنّ المقالة تعدّ هامّةً من هذه الناحية، إلا أنّ نقطة ضعفها بشكلٍ عامٍّ تكمن في كون الأصول الأكاديمية والفلسفية التي تبنّاها توماس كوهن تتقوّم على بعض الأسس الفلسفية المرفوضة في الفلسفة

---

[1]-المصدر:

Taylor, John, Science, "*Religion and Truth*", ***The Faraday Papers, published by the Faraday Institute for Science and Religion***, St Edmund's College, Cambridge.

ترجمة: إيمان سويد.

[2]-عن المؤلف: الدكتور جون تايلور هو رئيس قسم الفلسفة في كلية رغبي (Rugby School). كان سابقا استاذا في الفلسفة في جامعة أكسفورد، وشارك على نطاق واسع في تعزيز المناهج الفلسفية في التعليم، خاصة من خلال بيئة العمل للمشروع. بدأ دورة على مستوى AS عن «وجهات نظر حول العلم» في تاريخ وفلسفة العلم. ومن بين كتابات أخرى له عن التعليم، يبحث كتابه بعنوان «**فكر مجددا: النهج الفلسفي للتدريس**» (***Think Again: A Philosophical Approach to Teaching***) (***Bloomsbury Education,*** 2012) في الكيفية التي يمكن فيها للمدرسين إدراج وجهات نظر فلسفية في جميع مراحل المناهج الدراسية.

الإسلامية، ويمكن تلخيص أهمّ هذه الأسس بما يلي:

عجز العلماء عن مواجهة الحقائق المجرّدة، تغيّر واقع البيئة العامّة التي يعيش فيها العالم يسفر عن حدوث تغيير في منظومته الفكرية، عدم طرح أيّ معيار يمكن على أساسه تقييم النمطية المعرفية، الطبيعة عارية من كلّ هدفٍ، العلم ليس سوى أمرٍ سوسيولوجيٍّ وسيكولوجيٍّ.

على الرغم من أنّ الحكمة المتعالية تقرّ بتأثير مختلف العوامل السوسيولوجية والسيكولوجية وما شاكلها على وجهات النظر التي يتبنّاها العلماء والمفكّرون، إلا أنّها لا تعتبر هذه العناصر سبباً لعجز الإنسان عن معرفة الحقائق الصِّرفة؛ لذا فإنّ تغيير المنظومة الفكرية للعالم بحسب مبادئ الحكمة المتعالية لا يؤدّي إلى تغيير الواقع في عالم الخارج، إذ هناك حقائقُ ثابتةٌ وهادفةٌ في عالم الخارج ومن ثَمَّ يمكن تقييم مختلف الأنماط المعرفية التي تحكي عن الواقع الخارجي استناداً إلى ما يطلق عليه الفلاسفة اصطلاح البديهيات الأوّلية.

الركيزةُ الأساسيةُ التي استند إليها جون تايلور في هذه المقالة ذاتُ طابَعٍ شموليٍّ، وكما هو معروفٌ فالرؤية الشمولية في المنظومة الإبستيمولوجية الإنسانية تقابل الرؤية الفردانية، وتدلّ على أنّ كلَّ جزءٍ من المعرفة ابتداءً من القضايا البسيطة وصولاً إلى النظريات المعقّدة، ذو خصائصَ تتجاوز نطاق الأفكار الفردية لكلّ شخصٍ بحدّ ذاته؛ والمعرفة من هذا المنطلق يتمّ تحصيلها على ضوء المعتقدات العامّة لا التوجّهات الفردية، أي إنّها أمرٌ خارجٌ من نطاق الذهن الفردي وليس مكنوناً في باطنه.

كلمة التحرير

في هذه الورقة، يتم توضيح الروايات الواقعية والنسبية (**الواقعانية والنسبانية**) عن طبيعة الحقيقة. إذ يتم البحث في الجدل الدائر بين التفسيرات الواقعية والنسبوية

للعلم في سياق العمل الأدبي المؤثر **لتوماس كوهن**[1] عن النماذج والثورات العلمية. كما يتم الدفاع عن الرواية الواقعية (**الواقعانية**) للعلم. وتتم معالجة مسألة الحقيقة الموضوعية وعما إذا كان يمكن أن تكون مقبولةً كمثالٍ أعلى في مجالٍ من المجالات مثل المعتقد الديني. إن الاعتراض المركزي على الموقف النسبوي هو أنه لا يمكن فهم طبيعة الخلاف حول المعتقد الديني إلا من حيث فهم الحقيقة الموضوعية. هذا الأمر يفتح الطريق أمام تفسيرٍ واقعيٍّ لهذا الجانب من الدين الذي يهتم بمحاولة تقديم تفسيرٍ أساسيٍّ لخصوصيات الواقع.

ألغاز عن الحقيقة

رأى أرسطو أن الحقيقة هي مسألة توافقٍ بين ما نقوله من ناحيةٍ وكيفيةِ سير الأمور في الحقيقة من ناحيةٍ أخرى. فإذا كان الافتراض «أ» يقول بأن «هناك جبالًا على الجانب الآخر من القمر، إذًا الافتراض «أ» هو افتراضٌ صحيحٌ، لكن فقط إذا كان هناك جبالٌ على الجانب الآخر من القمر. وفق هذا الرأي، فإن الحقيقة لافتراض مثل «أ» لها طابعٌ موضوعيٌّ: إنها تعتمد على الكيفية التي تكون عليها الأشياء حقًّا. فالأمر متروك لك إذا كنت تعتقد أنّ هناك جبالًا على الجانب الآخر من القمر أم لا- لكن أن يكون هذا الاعتقاد صحيحًا أم لا فذلك ليس متروكا لك. فحقيقة الافتراض «أ» لا تعتمد على ما إذا كنت أنت، أو أنا، أو حتى الجنس البشري بأكمله يؤمن بالافتراض «أ»؛ الحقيقة تعتمد على الكيفية التي تكون عليها الأمور على الجانب الآخر من القمر.

بيد أن الحقيقة ليست موضوعيةً، وفقًا للفيلسوف، ما قبل سقراط، بروتاغوراس[2]؛ إنها تعتمد على البشر. أما المثال على توضيح رواية بروتاغوراس فسيكون الكلام عن الأحاسيس. لنفترض أنك وصلت للتو إلى المملكة المتحدة قادمًا من جزر البهاماس، في حين أكون أنا قد وصلت من النرويج. بالنسبة لي، سوف أشعر بالدفء في المملكة المتحدة، بينما ستكون بالنسبة لك، وبشكلٍ واضحٍ، باردةً. لا توجد حقيقةٌ موضوعيةٌ واحدةٌ حول مدى الدفء في المملكة المتحدة، يقول بروتاغوراس. فالبشر المختلفون سوف يواجهون درجة

[1]-Thomas Kuhn.

[2]-Protagoras.

الحرارة بطرقٍ مختلفةٍ، وليس هناك ما يقال أكثر في هذه المسألة. إذًا، إنّ بروتاغوراس هو بمثابة الجد الأعلى لكل أولئك الراغبين في تأكيد أن الحقيقة نسبية – بأن ليس هناك من «حقيقةٍ» على هذا النحو، هناك فقط «حقيقتي» و«حقيقتك».

الرد على النسبانية البروتاغورية سيكون بالإشارة إلى أنه، وفي حين أن هناك حالاتٍ (كما هو الحال مع الأحاسيس) قد يكون الحديث فيها عن الصحة الموضوعية أمرًا غيرَ مناسبٍ، إلا أنه مع ذلك، وفي العديد من الحالات، سيكون لدينا معاييرُ يمكننا استخدامها من أجل إصدار أحكامٍ موضوعيةٍ. فمقياس الحرارة، إذا ما أُستُخدم بشكلٍ صحيحٍ، يوفر لنا وسيلةً موضوعيةً لتسوية نزاعاتٍ مثل: هل المملكة المتحدة أكثرُ دفئًا أم جزر **البهاماس**؟

قد يعارضنا البروتاغوريون بقولهم ما الذي يجعل اختيار مقياس الحرارة «**الطريقة الصحيحة**» لقياس درجة الحرارة، لكن سيكون هناك الكثير مما يقال لدعم الادعاء بوجود فارقٍ موضوعيٍّ بين الأشياء الأكثر دفئًا والأكثر برودةً. فنظام القياس الذي يدمج علاقة ميزان الحرارة مع حقائقَ أخرى يمكن ملاحظتها بسهولةٍ، مثل تمدد المعادن عند تسخينها، يشتمل كذلك على حقائقَ أخرى حول تبدلات الحالة مثل التجمّد والغليان.

إذًا، الحكم الأوّليّ على الجدل الدائر بين الروايات الموضوعية والنسبية حول الحقيقة، هو أنّ هناك بالفعل حالاتٍ على ما يبدو يمكننا فيها الإشارة إلى معاييرَ موضوعيةٍ لتحديد الحقيقة. إنها مسألة المعايير التي هي من صميم القضية نفسها. فما يدعيه أتباع النسبانية (**النسبية**)، بشأن أسئلةٍ مهمةٍ مثل حقيقة المعتقدات الدينية، أو حتى عند حصول خلافاتٍ عميقةٍ معينةٍ حول العلم، هو أننا نفتقر إلى المعايير التي ننشدها عند المشاركة في النزاعات حول مكمن الحقيقة. وبدلًا من الانخراط في مشادةٍ غيرِ مجديةٍ بالضرورة حول الأمور المطلقة، من الأنسب تقبل لغة الحقيقة النسبية.

سوف ندرس تحدي النسبية في موقعين، أي بالتحديد، الحجة ضد إمكانية الموضوعية في العلم، ومناقشة ما إذا كانت الحقيقة الموضوعية هدفًا مناسبًا بالنسبة للمعتقدات الدينية.

انتشار النسبوية

كما رأينا من مناقشةٍ موجَزة لبروتاغوراس، هناك تاريخٌ من الشكوك حول إمكانية الحقيقة الموضوعية يمتد على امتداد تاريخ الفكر البشري؛ وطريقة التفكير هذه الأيام التي يُطلق عليها فكر «**ما بعد الحداثة**» لها جذورها التي تعود إلى ما قبل عصر سقراط. أما الأمر المثير للاهتمام فهو أن نرى كيف أن حِقَبًا معينةً، مثل حقبتنا، تقدم مزيدًا من التغذية لتنامي مختلف أنواع الفكر النسبي.

إن الميل إلى روايةٍ نسبيةٍ للحقيقة، بمجرد وضعها، لتنتشر في حديقة الأفكار بأكملها، تؤكده المحاولة حتى لعرض معقلٍ واضحٍ من الموضوعية كالعلوم الطبيعية بصفتها مسعًى بشري، وذلك من خلال محاولة التصويب على عناصرَ ذاتيةٍ. قد تبدو النسبوية عن العلم أمرًا غيرَ بديهيٍّ جدًّا. لكن كتاب «**بنية الثورات العلمية**»[1] المؤثر لتوماس كوهن، وما تبعه من مدرسةٍ كاملةٍ لعلماء علم الاجتماع، قادا إلى هذا الاستنتاج تمامًا[2].

قد يعتقد المرء أن أفضل ما لدينا من النظريات العلمية المثبتة توفر مثالًا لا يرقى إليه الشك عن الحقيقة الموضوعية. فما الذي يمكن أن نطلبه من نظريةٍ، بعد أن خضعت لاختباراتٍ دقيقةٍ ومفصَّلةٍ وشاملةٍ من أنصارها ومعارضيها على حدٍّ سواءٍ على أمد فترةٍ طويلةٍ من الوقت، أكثر من وجوب أن تجتاز هذه الاختبارات، وأن تُثبت أيضا، نتيجةً للمزيد من التعبير النظري، تلاحُمها مع غيرها من النظريات المختبرة جيدًا؟ مع ذلك فقد قال كوهن وآخرون بأنه يمكن التشكيك بالنماذج العلمية الفضلى الراسخة لدينا؛ بأن فكرة مقارنة النماذج مع الواقع عبارةٌ عن إشكاليةٍ كبيرةٍ، ولذلك فإننا ملزمون بمراجعة صورتنا عن العلم كمؤسسةٍ فيها تقدُّمٌ نحو حقيقةٍ موضوعيةٍ. وقد دعا البعض حتى إلى صورةٍ جديدةٍ لا تلعب فيها الموضوعية والعقلانية والحقيقة أيَّ دورٍ في شرح طبيعة العلم؛ أي نشاطٍ علميٍّ يفسَّر بشكلٍ بحتٍ بالرجوع إلى عواملَ **سوسيولوجيةٍ** خارجيةٍ.

لذلك، إنّ الدفاع عن الحقيقة الموضوعية كهدفٍ للعلم أمرٌ في محله. وسنرى أن

[1]-The Structure of Scientific Revolutions.

[2]-Kuhn, T. ***The Structure of Scientific Revolutions***, 2nd edn., Chicago: Chicago University Press (1970).

منتقدي العقلانية والموضوعية العلمية يمكن الرد عليهم بالإشارة إلى شيءٍ متأصِّلٍ في مؤسسة العلم، أي الالتزام بعقلانيةٍ تتجاوز الالتزام بنماذجَ معينةٍ، إطارٍ من القيم يوحّد العلماء، حتى عند التزامهم بنماذجَ مختلفةٍ. هذه القيم يمكن أن النظر إليها على أنها مستمدةٌ من الهدف الأساسي للعلم، أي البحث عن النظريات التي تقدم أفضل تفسيرٍ للبيانات المتاحة. وبما أن هذه «**المزايا التفسيرية**» مستمدةٌ من طبيعة التفسير العلمي في حد ذاته، لا من أيِّ أنموذجٍ علميٍّ معيَّنٍ، فإنها توفر إطارًا في أيِّ نقاشٍ منطقيٍّ لمزايا النماذج المتنافسة يمكن أن يجري.

على هذا المنوال، يمكن تركيب دفاع عن الفلسفة «**الواقعية العلمية**» للعلم. فالواقعية هي وجهة النظر بأن هدف العلم هو تقديم وصفٍ صحيحٍ وموضوعيٍّ للواقع وأن نجاح العلم، الذي يُرى من خلال إنشاء النظريات ذاتِ قوةٍ تفسيريةٍ متزايدةٍ باستمرارٍ، هو دليلٌ على أن التقدم يتحقق نحو ذلك الهدف. مع الإشارة إلى أن أتباع المذهب الواقعي غير ملتزمين بالاعتقاد بأننا قد بلغنا حقائقَ نهائيةٍ غيرِ قابلةٍ للتغيير. فالتركيز يكون على التقدم نحو روايةٍ صحيحةٍ، وعلى قيمة الدفاع عن حقيقةٍ موضوعيةٍ كهدفٍ مثاليٍّ تنظيميٍّ؛ هذا ما يطمح إليه العلماء في استفساراتهم.

إذا تمكنت الواقعية العلمية، كما سنرى، من الصمود في وجه نقادها النسبيين، فإن السؤال المطروح هو ما إذا كانت الواقعية كقيمةٍ يمكن الدفاع عنها في مناقشاتٍ أخرى. في ظاهر الأمر، قد يكون التصدي لهجوم النسبية على فكرة الحقيقة في مسائل العقيدة الدينية أمرًا أكثرَ صعوبةً. لأنه ضمن الخطاب الديني، وعلى خلاف الحالة العلمية، يوجد خلافاتٌ واسعةٌ ومستعصيةٌ على مايبدو، ليس فقط حول أي نظام من نظم المعتقدات الدينية هو الصحيح، ولكن حتى حول الطريقة المناسبة لإجراء مناقشات بين المواقف الدينية المتنافسة.

هناك من يقول أن الإيمان الديني قائمٌ على أسسٍ عقلانيةٍ ويجب الدفاع عنه من خلال نداء العقل؛ يقال، وهذا شائعٌ كثيرًا، أن الالتزام الديني مسألةٌ إيمانيةٌ تتجاوز كلَّ ما يمكن ترسيخه بمنطق بالتماس الدليل أو الحجة. يوجد تباينٌ هنا مع المؤسسة العلمية،

التي تتميز بحججٍ شديدةٍ حول مزايَا نظرياتٍ معينةٍ، ولكنها مع ذلك تبدي توافقًا كبيرًا حول المنهجية.

هذا الأمر على ما يبدو يمنح المصداقية للمزاعم النسبية وبأن من غير المناسب التفكير من الناحية الموضوعية والعقلانية عند النظر في المعتقدات في المجال الديني. هنا، كما يقال، لدينا صراعٌ مع الذوات المختلفة؛ مع وجهات نظرٍ عالميةٍ يتم الالتزام بها لأسبابٍ شخصيةٍ والتي يتم تقييمها بشكلٍ أفضلَ من حيث قيمتها بالنسبة للأفراد المعنيين. الحقيقة الموضوعية في مثل هذه الأمور غيرُ واردةٍ؛ إذا كان الاعتقاد بوجود الله «أمرٌ مفروغٌ منه بالنسبة لك»، فقد نقول أنّ هذا صحيحٌ بالنسبة لك.

مع ذلك، سوف نرى أنّ روايةً نسبيةً ما للمعتقد ليست خارج النقد. إذ تكمن الصعوبة بالنسبة لأتباع المذهب النسبي في أنه يتضح بأن الظاهرة نفسها التي تحرك موقفهم – أي وجود خلافٍ واسعِ النطاق- من الصعب تفسيرها في المصطلحات النسبية. فإذا كان لكلٍّ منا حقيقته الخاصة، فإن ذلك يعني أنّ الخلاف غيرُ ممكنٍ. لكن يبدو أن هذا يتعارض مع الفرضية التي منها بدأت حجة أتباع النسبوية. وقد يتضح أن الاستغناء عن الحقيقة الموضوعية كمعيارٍ للإيمان أصعب مما يتخيله هؤلاء.

ننتقل أولاً إلى مسألة الموضوعية في العلوم، ومحاولة صياغة بديلٍ للصورة التقليدية عن التقدم العلمي باعتباره رحلةً تراكميةً وثابتةً نحو صورةٍ حقيقيةٍ وموضوعيةٍ للعالم.

النماذج الكوهينية

كان لرواية **توماس كوهن** عن الثورات العلمية تأثيرٌ عميقٌ على تاريخ وفلسفة العلم. فقد لفت **كوهن** الانتباه إلى حقيقةٍ هي أنّ العلمَ عبارةٌ عن نشاطٍ بشريٍّ. لقد كرس نفسه للعلم كمؤسسة. فخلال البحث العلمي العادي، يعمل العلماء تحت إشراف أنموذجٍ. ويمكن النظر إلى الأنموذج، في أبسط صوره، على أنه نظريةٌ مركزيةٌ ضمن فرعٍ من العلوم؛ على سبيل المثال، كانت **الميكانيكا النيوتونية** بمثابة أنموذجٍ مسيطرٍ على الفيزياء لأكثر من 200 عام. لكن هذا المصطلح له تطبيقٌ أوسعُ لا يغطّي نظرياتٍ، فحسب، بل ويغطّي أيضًا أمثلةً عن كيفية حل مشكلاتٍ، وقواعدَ منهجيةٍ، وحتى مبادئَ

فلسفيةٍ. إذ تجسد الفيزياء النيوتونية الالتزام بالحتمية، على سبيل المثال. بشكلٍ عامٍّ، يمكننا أن نرى أنموذجًا ما كمصفوفةٍ صارمةٍ: إنها ما يربط مجموعةً من العلماء معا. لذلك هناك رابطٌ للأفكار حول الهوية. نحن نصف العلماء من حيث نماذجهم الخاصة. أنت لست مجرد عالِمٍ فيزيائيٍّ، بل، لنقل، أنت «**عالمُ كواكبَ نسبويٌّ**»؛ أو، في العلوم البيولوجية، قد تعرف عن نفسك على أنك «**عالمُ وراثةٍ تطوريٌّ**» وهكذا دواليك.

الأنموذج يزوّد العلماء بقالَبٍ لعملهم. لقد كان الفيزيائيون حتى مطلع القرن العشرين يعودون إلى الوراء ويتطلعون إلى الميكانيكا النيوتونية وقد سعوا إلى توسيع هذا الأنموذج. وكان يتعين معالجة الألغاز غير المحلولة باستخدام الأساليب نفسها التي استخدمها نيوتن. مع ذلك، ومن وقتٍ لآخر، يجد العلماء ألغازًا تقاوم الحل بالطرق التي يعتمد عليها الأنموذج السائد. هذه الحالات الشاذة قد تثبت تمردها على وجه الخصوص، ما يلفت انتباه كبار العاملين في هذا المجال، ويشككون في شرعية الأنموذج. إن التوافق الذي يتسم به العلم الطبيعي يتعرض للخطر، حيث يتم اقتراح تعديلاتٍ مختلفةٍ، أو تليينٍ للقواعد المنصوص عليها في الأنموذج. وهذا بالضبط هو الوضع الذي تحقق في عام 1900 حيث ناضل الفيزيائيون للتعايش مع النتائج التي بدت غيرَ متوافقةٍ مع الميكانيكا النيوتنية.

في أوقات الأزمات في فرع من المعرفة، قد يتم صياغة أنموذجٍ جديدٍ يزعم أنه يحل الحالات الشاذة والمفارقات في الأنموذج القائم بالإضافة إلى تقديم الوعد بنهجٍ جديدٍ خصبٍ. وإذا ما شعر عددٌ كبيرٌ كافٍ من العلماء بعدم الرضا عن الأنموذج الحالي، فإنهم قد ينقلون ولاءَهم إلى الأنموذج الجديد - وهي عمليةٌ يُطلق عليها كوهن اسم «ثورةٌ علميةٌ».

في الحديث عن الثورات، يستخدم كوهن استعارةً سياسيةً لوصف عملية اختيار الأنموذج. فالثورات السياسية تحدث في سياقٍ من السخط العميق تجاه البنى القائمة، إذ إنّ المؤسسات نفسها التي يتم فيها النقاش السياسي العادي واتخاذ القرار تكون محلَّ تشكيكٍ، لذلك فإن الثورة ميالةٌ إلى كونها شأنًا مثيرًا جدًّا للقلق والعنف، يحدَّد فيها

اتجاه النشاط السياسي في المستقبل، لا من خلال أيِّ نهجٍ لنقاشٍ سياسيٍّ عقلانيٍّ، بل من خلال عواملَ كهذه وأيّ طرفٍ يتمكن من حشد القوة الأكبر.

يشير كوهن إلى أن هناك انهيارًا مماثلًا للخطاب العقلاني خلال الثورات العلمية. إنه دور الأنموذج الذي يعمل بموجبه العالِم على تقديم التوجيه في عملية اختيار النظرية - لتقديم التوجيه المنهجي لنشاط حل الألغاز. ولكن إذا كان هذا الأنموذج نفسه هو الذي يوجه العالم عادةً، ماذا يمكن أن يلتمس العالِم عندما يسعى إلى ترشيد اختيار الأنموذج؟ يبدو كما لو أننا نواجه مشكلة التعميم: مفهوم العالِم عمّا الذي يصنع نظريةً جيدةً يحدده للغاية الأنموذج المغروس في هذا العالِم، أو العالمة، بحيث أنه عند أي محاولةٍ للنقاش على المستوى العقلاني سنجد أن كلا الطرفين يتجادلان بطريقة **تسول** السؤال[1].

عدم التناسب

يستخدم كوهن مصطلح «**عدم التناسب**[2]» لوصف الصعوبة في مقارنة النماذج. أحد موارد هذه الصعوبة مرتبطٌ باعتباراتٍ حول المغزى. فالعلماء الذين يعملون في نماذجَ مختلفةٍ لا يعنون الشيء نفسه حتى عند استخدام أجزاء معينةٍ من المصطلحات العلمية، كما يقول كوهن، بحيث يكون الفهم المتبادل بين العلماء الذين يعملون في نماذجَ مختلفةٍ في خطرٍ. وبما أنّ معانيَ المصطلحات النظرية تختلف من أنموذجٍ إلى آخرَ، فلا يوجد طريقةٌ محايدةٌ لإجراء مناقشةٍ حول قيمة النماذج المتنافسة. لذلك ليس هناك إمكانيةٌ للدفاع عن حكمٍ من حيث الصوّابيّة الموضوعية لأنموذجٍ معيَّنٍ.

إن فرضية عدم التناسب هي السبب في كون الكثير ممن يصادفون كتاب «**بنية الثورات العلمية**» للمرة الأولى يعتبرونها بمثابة التمهيد للنسبوية. من الصعب المغالاة بأهمية حجج كوهن، التي يبدو أنها تظهر أن الامكانية من أجل تحقيقٍ موضوعيٍّ وعقلانيٍّ في العلم، من كل الميادين، مقيدةٌ ومحددةٌ بشكلٍ جدِّيٍّ. فإذا ما ارتفع منسوب النسبوية إلى مستوًى يُرى فيه بأن الموضوعية العلمية تتآكل، فما هو الأمل المرتجى من أجل تحقيقٍ عقلانيٍّ في تخصصاتٍ أخرى تبدو أكثرَ ذاتيةً؟ إنّ جزءًا من سبب الاستقبال الحماسي لكتاب

[1]-Kuhn op. *cit*., p. 108.

[2]-Incommensurability

«بنية الثورات العلمية» من قبل عاملين في العلوم الاجتماعية هو أن حجج كوهن كانت موضع ترحابٍ بصفتها تقود إلى درجةٍ أكبرَ في التكافؤ. إن الافتقار إلى الموضوعية لا يعود نقدًا للعلوم الاجتماعية إذا كان في الواقع كل ما نطلق عليه معرفةً علميةً هو ذاتيٌّ.

استعادة العقلانية

كان كوهن نفسه منزعجًا من الاستنتاجات النسبوية التي استمدها آخرون من كتابه. وفي إحدى الحواشي المهمة في طبعاتٍ لاحقةٍ من كتاب «**بنية الثورات العلمية**» سعى إلى توضيح مغزى بعض المزاعم المهمة، لا سيما تلك المحيطة بمفهوم **عدم التناسب**[1]. لقد أوضح أنه لم يكن ينوي مهاجمة فكرة المقارنة العقلانية للنماذج. بيد أنه كان يرغب فعلًا في استخلاص الفكرة بأن مثل هذه المقارنة ليست مسألةً بسيطةً. هناك أسبابٌ تجعل النزاعات خلال الثورات العلمية غيرَ قابلةٍ للحل بسهولةٍ. إذ لا يوجد هناك أيُّ إجراءٍ لقرارٍ تحكمه قواعدُ متاحةٌ للعالِم الذي يواجه الاختيار بين النماذج. مع ذلك، هناك عدد من «**المزايا النظرية**»[2] - خصائصُ جذابةٌ من النظريات - التي لا توفر أسسًا للمقارنة العقلانية، لأنها تكوينيةٌ من العلم نفسه، ولا تعتمد فقط على أنموذجٍ علميٍّ واحدٍ معيَّنٍ. إن قوائم كوهن عن المزايا النظرية هي الدقة والمجال (**الامكانية**) والبساطة والإثمار. والمناقشة العقلانية بين أتباع نماذجَ مختلفةٍ أمرٌ ممكنٌ لأن العلماء على الجانبين متفقون حول ما يبحثون عنه: النظرية التي توفر أفضلَ قيمةٍ للبيانات (**الأكثرِ دقةً، وشموليةً وبساطةً وإثمارًا**). وسيظل هناك، بطبيعة الحال، الكثير من الأمور للجدال بشأنها (ما هو المقصود بـ «**البساطة**»؛ ما الذي يجب القيام به في حال فوز إحدى النظريات على حساب أخرى). لكن على الأقل، إن إطار العمل من أجل اجراء مداولاتٍ عقلانيةٍ هو في مكانه الصحيح.

كما أوضح كوهن موقفه من التغيير في معنى المصطلحات النظرية خلال التحولات النموذجية. ونفى، على سبيل المثال، أن يكون هناك انهيارٌ كاملٌ في التواصل خلال الثورات العلمية. فعدم التناسب لا يعني أن العلماء الذين يعتمدون أنموذجًا معيَّنًا لا يمكنهم أبدًا التفاهم مع أيٍّ من العاملين في إطار أنموذجٍ مختلفٍ. الموضوع، وببساطةٍ،

[1]-incommensurability.

[2]-theoretical virtues.

هو أنه بما أن معنى مصطلح النظرية المركزية قد يختلف من أنموذجٍ إلى آخرَ، فسوف يكون هناك **صعوباتٌ** في التواصل. قد يُفتقد الوضوح في الترجمة. لكن كوهن يعتقد أن الترجمة ممكنةٌ، إذ إن تعلُّم التفكير بمصطلحات أنموذجٍ جديدٍ هو تمامًا مثل تعلُّم لغةٍ جديدةٍ. فاللغة الأم تأتي بشكلٍ طبيعيٍّ، أما اللغة الثانية فيجب تعلُّمها، والترجمة إلى اللغة الجديدة أمرٌ يستلزم الجهد.

فكّر في مثال كوهن الخاص بالتغيير في معنى مصطلحٍ «**شاملٍ**»[1] في الانتقال من الأنموذج النيوتوني إلى الأنموذج النسبوي. يجب على عالم الفيزياء المدرَّب بشكلٍ تقليديٍّ أن يعمل على كيفية فهم المصطلح في النسبية الخاصة. ففي **المصطلحات النيوتونية**، يكون للجسيِّم كتلةٌ لا تختلف مع السرعة. لكن الحال لم يعد كذلك في نظرية **آينشتاين**، حيث يتم تحديد الكتلة بالسرعة. ومع تحول الأنموذج يأتي أيضا توسع المفهوم، من خلال إدخال صيَغٍ جديدةٍ، مثل «**الاستراحة- الكتلة**»[2]: إحدى نتائج نظرية النسبية الخاصة لـ **أينشتاين** (1905) هي أن كتلة الجسم تزداد مع سرعتها بالنسبة للمراقب. عندما يكون الجسم في حالة استراحةٍ (نسبةً إلى المراقب)، يكون لديه المقدرة المعتادة (القصور الذاتي = الميل إلى مقاومة قوةٍ تطبيقيةٍ) التي نعرفها جميعًا أو «**الكتلة –الطاقة**»[3]: في الفيزياء، يشير تعادل الكتلة-الطاقة إلى أنّ أيَّ شيءٍ له كتلةٌ لديه كميةٌ معادلةٌ من الطاقة والعكس صحيحٌ، مع هذه الكميات الأساسية المرتبطة مباشرةً ببعضها البعض من خلال الصيغة الشهيرة لـ **ألبرت أينشتاين**:

.{E = m c 2 {\displaystyle E=mc^{2}}. {\displaystyle E=mc^{2)

وحدثت تحولاتٌ مماثلةٌ في علم الأحياء في فهم مصطلحاتٍ مثل «**التوريث**»[4] و«**علم التخلّق**»[5]. ويجب تعلم هذه التعريفات الجديدة. هذا يعني أنه ينبغي فعل شيءٍ حيال التعود على الطريقة الجديدة في التحدث. لكن هذا لا يعني أن هناك فجوةً دلاليةً لغويةً لا يمكن تجاوزها بين النظريات الكلاسيكية والحديثة.

---

[1]-mass.

[2]-rest-mass.

[3]-mass-energy.

[4]-heritability.

[5]-epigenetics.

من العلم إلى الدين

لقد رأينا أن رواية كوهن عن التحولات النموذجية في العلم، في الوقت الذي يقدم فيه في البداية الدعم للتفسير النسبي لخيار النظرية، يمكن تفسيرها في الواقع بشكلٍ جيدٍ في مصطلحاتٍ أكثرَ تجانسًا مع الواقعية العلمية. إن الاختيار العقلاني بين النماذج هو إمكانيةٌ، شريطة أن يتفق العلماء على إتاحة المجال لمداولاتهم بأن تكون مستنيرةً بمزايا الدقة والمجال (**الإمكانية**) والبساطة والإثمار. فمن الناحية **الأنطولوجية** (**علم الوجود**)، ليس هناك في ما يقوله كوهن ما يعني أننا لا نستطيع التفكير في مصطلحات النماذج كأدوات لإدارة تعاملاتنا مع حقيقةٍ موضوعيةٍ. في الواقع، إنّ تفسير النماذج بصفتها طرقًا للتفكير، بدلًا من كونها أطرًا تحدد الواقع، يتميز بوضوحٍ أكبرَ على ما يبدو.

كل هذا يشير إلى استنتاجٍ حول العلم الذي يتفق مع المنطق السليم، أي إنه النشاط الذي يهدف إلى الحقيقة الموضوعية، وحيث يمكن أن يكون هناك أسبابٌ عقلانيةٌ للقرارات التي يتخذها العلماء، حتى في أوقات الخلاف المتجذر.

مع ذلك، ماذا عن المعتقد الديني؟ إن ما يجعل النسبية جذابةً للبعض بشكلٍ غريزيٍّ، عندما تكون مسائل الدين (أو الأخلاق) مطروحةً على الطاولة، هو أنه لا يبدو أنّ هناك مجالًا لحلٍّ حاسمٍ للخلافات الدائمة بشأن تساؤلاتٍ مثل وجود أو طبيعة الله. ففي هذه النزاعات، لا يبدو أنّ هناك طرفًا قادرًا على إنتاج أدلةٍ أو حججٍ تسوّي المسألة على نحوٍ واضحٍ. قد يبدو هذا داعمًا للشكوك حول وجود إجاباتٍ حقيقيةٍ موضوعيةٍ في مثل هذه الحالات. الفكرة نفسها يمكن أن تُطرح للنقاش حول بعض المزاعم التاريخية، حيث إنّه، وبمرور الوقت، تصبح إمكانية وضع أيِّ دليلٍ على الإطلاق على أدلةٍ حاسمةً أمرًا بعيدَ المنال.

بيد أنّ من المفارقات، أن الواقع نفسه بوجود خلافٍ أثبت صعوبة تفسيره في المصطلحات النسبية. أُنظر في البنية المنطقية للخلاف. وبالعودة إلى المثال الذي كنا قد بدأناه، لنفترض أننا نحن الإثنَيْن نتجادل حول ما إذا كان هناك جبالٌ على الجانب الآخر من القمر. إن موضوع خلافنا هو الفرضية (لنسمها «أ») بأنّ هناك جبالًا على الجانب الآخر من القمر. أنت تقول أن الافتراض «أ» صحيحٌ؛ أنا أقول أن الافتراض

«أ» خاطئٌ. إن ما نختلف حوله – أي موضوع نزاعنا - هي الحقيقة: في هذه المسألة، حقيقة الافتراض «أ».

لفهم طبيعة الخلاف، علينا استدعاء مفهوم الحقيقة. من الواضح أن الحقيقة المشكك بها هي الحقيقة الموضوعية، لا مجرد «حقيقتي» أو «حقيقتك». إذا نحن أعربنا عن الوضع من حيث مصطلحات الحقيقة النسبية، فلن يكون هناك أيُّ خلافٍ. أنا لا أناقض قولك بأن الافتراض «أ» صحيحٌ بالنسبة لك بالقول أنه خاطئٌ بالنسبة لي، أكثر من معارضتي قولك «أنا أشعر بالدفء» هو صحيحٌ بالنسبة لك بالقول «أنا أشعر بالدفء» قول غيرُ صحيحٍ بالنسبة لي. إذًا، وبما أنه يمكننا فقط فهم بنية الخلاف على أنه اختلافٌ عن الحقيقة (غير النسبية)، وبما أن هناك خلافًا بلا شكٍّ، فالنسبوية لا بد أن تكون خاطئةً.

الفرضية في هذه الحجة هو أن كلَّ طرفٍ من طرفَيِ النزاع يعترفان بأن النظام المشترك للقواعد – بصورةٍ عامةٍ، قوانين المنطق وشرائع القابلية للاختبار التجريبي - ينطبق على ما يقال. إن هذه الفكرة نفسها عن الإطار المشترك الذي يحدث فيه الخلاف هو ما يود الشخص النسبوي الاستفهام عنه. مع ذلك، من الوارد رؤية العلم والدين والفلسفة على أنها مسائلُ تتكون، جزئيّاً على الأقل، من أنشطةٍ تقع ضمن الفئة العامة نفسها، أي كمحاولاتٍ لتفسير العالم.

الاعتماد على العقل

ما يوحّد العلم والدين والفلسفة على المستوى العام جدًّا هو أنّها كلَّها تهدف إلى معالجة رغبتنا في التفسير، لفهم العالم الذي نجد أنفسنا فيه، فهم طبيعتنا، وكيف علينا أن نعيش. صحيحٌ أن هذه النظم تهدف إلى توفير وسائلَ مختلفةٍ من الفهم، إلا أنّ هناك قواسمَ مشتركةً للهدف على المستوى العام، وفي جوانبَ معينةٍ، قواسمَ مشتركةً في المنهجية. إنّ الالتزام بتطبيق العقل في السعي وراء الحقيقة الموضوعية جزءٌ لا يتجزأ من أيِّ نهجٍ يسعى إلى تلبية رغبتنا في التفسير. هذا الأمر يشي بما هو عكس ما يريده أتباع المذهب النسبي أن نفكر به: أن النظم المختلفة للعلم والدين، دعونا نَقُلْ على سبيل المثال لا الحصر، هي عوالمُ مختلفةٌ.

النسبوية في بعض الأحيان تكون متقدمةً كجزءٍ من أجندةٍ أخلاقيةٍ: الإيمان بحقيقةٍ مطلقةٍ أمرُ مرتبطٌ بالضرورة بالتعصب. مع ذلك، إذا كان الموقف النسبي يحمل معه الدلالة بأن النقاش العقلاني بين المواقف المتنافسة في العلوم أو الدين أمرُ مستحيلٌ، فما الذي ينبغي وضعه في مكانه الصحيح ليكون بمثابة الوسيلة لإدارة الصراعات الحقيقية للغاية حول هذه الأمور؟ فإذا كانت الاعتبارات العقلانية غيرَ سليمةٍ، يبدو عندها أننا أصبحنا مضطرين إلى نشر أساليبَ قسريةٍ، أو على الأقل، دعائيةٍ، سعيًا للتعامل مع الاختلافات في المعتقد. قد يرغب أتباع النسبوية، وببساطةٍ، بأن نعيش ونترك غيرنا يعيش - لكن عمق وجدية الخلافات يجعلان هذا الاقتراح غيرَ مقبولٍ. الأفضل، باعتقادنا، هو الحفاظ على الإيمان بالعقل.

المصادر:

1. Kuhn, T. ***The Structure of Scientific Revolutions***, 2nd edn., Chicago: Chicago University Press (1970).
2. Kuhn *op*. ***cit***., p. 108.

تأريخ العلاقة بين العلم والدِّين حتى الفترة المعاصرة[1]

هلن دا كروز[2]

تخضعُ العلاقةُ بين الدِّين والعلم لجدالٍ مستمرٍّ في الفلسفة واللاهوت، وتُطرَحُ الأسئلة التالية: إلى أيِّ حدٍّ يتطابقُ الدِّينُ مع العلم؟ هل تؤدِّي العقائدُ الدينية أحياناً إلى العلم أو أنّها تُشكِّلُ عقباتٍ محتومةً أمام الاستفسار العلمي؟ يسعى الحقل المعرفي المركَّب من «العلم والدِّين» -والذي يُطلَق عليه أيضاً «اللاهوت والعلم»- إلى الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، ويقومُ بدراسة التفاعلات التاريخية والمعاصِرة بين هذين المجالَين، ويُوفِّرُ تحليلاتٍ فلسفيةً عن كيفية ترابطهما.

تُقدِّمُ هذه الدراسة نظرةً عامةً إلى المواضيع والنقاشات حول العلم والدِّين. يُلخِّصُ القسمُ الأوّل نطاقَ كلٍّ من المجالَيْن وكيفية اتّصالهما ببعضهما، بينما ينظرُ القسمُ الثاني إلى العلاقة بين العلم والدِّين على ضوء ثلاثة تعاليمَ دينيةٍ هي المسيحية والإسلام والهندوسية. أمّا القسمُ الثالث، فإنّه يُناقِشُ المواضيعَ المعاصِرة في الاستفسار العلمي حيث يتداخلُ العلم والدين، ويُركِّزُ على المواضيع التالية: مسألة الخَلْق والفعل الإلهي ومبدأ الإنسان. أخيراً، يختتِمُ القسم الرابع بتناوله لبعض الاتّجاهات المستقبلية في دراسة العلم والدِّين.

كلمة التحرير

---

[1]-المصدر: مدخل «**علم و دين**» از دائره المعارف فلسفه استنفورد:

De Cruz, Helen, “**Religion and Science**”, ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy*** Spring 2017 Edition, Edward N. Zalta (ed.), plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/religion-science

تعريب: هبة ناصر.

[2]-مدرس و پژوهشگر انگليسى در زمينه فلسفه، علم و دين و الهيات و استاد ارشد از Oxford Brookes University.

1. ما هو العلم والدين وكيف يرتبطان؟

أ) تاريخٌ موجَزٌ عن ميدانَيِ العلم والدِّين:

منذ الستينيات، قام علماءُ اللاهوت والفلسفة والتاريخ والعلوم الطبيعية بدراسة العلاقة بين العلم والدين. يُمثِّلُ «**العلم والدين**» حقلاً دراسيّاً مُعترَفاً به ويحظى بدورياتٍ خاصّةٍ (كـ «**زايغون**»: دورية الدين والعلم)، وكراسٍ أكاديميةٍ (ككرسيّ **أندرايس إدريوس** لأستاذ العلم والدين في جامعة أوكسفورد)، وتجمُّعاتٍ علميةٍ (كمنتدى العلم والدين)، ومؤتمراتٍ مستمرةٍ (كمؤتمر الرابطة الأوروبية لدراسة الدين واللاهوت الذي يجري كلَّ سنتيْن). مُعظم المفكِّرين في هذا الحقل هم إمّا علماء في اللاهوت (مثل: **جون هات وسارة كوكلي**)، أو فلاسفةٌ مهتمّون بالعلم (مثل: **نانسي مورفي**)، أو علماءُ (سابقون) قديمو الاهتمام بالدين وبعضهم علماء دين رسميون (مثل: الفيزيائي **جون بولكينغهوم**، الاختصاصي في الكيمياء الحيوية **أرثور بيكوك**، والعالِم الفيزيولوجي في مجال الجزئيات **أليستر ماكغراث**).

بدأتْ الدراسةُ المنهجية للعلم والدين في الستينيات مع مفكِّرين من أمثال إيان بربور (1966) **وثوماس ف.تورانس** (1969) اللَّذيْن تحديّا النظرةَ السائدة التي تُفيد أن العلم والدين هما إمّا متعارضان أو لا يكترثان ببعضهما. وضع بربور في كتابه «**قضايا في العلم والدين**» (1966) عدّة مواضيعَ ثابتةٍ في هذا الحقل، ومن ضمنها المقارنة بين المنهجية والنظرية في المجالَيْن. في العام 1966 كذلك، تمّ تأسيس «**زايغون**» وهي الدورية الأولى المتخصِّصة بالعلم والدين. بينما ركّزتْ الدراسةُ المبكِّرة للعلم والدين على القضايا المنهجية، قام المفكِّرون منذ أواخر الثمانينيات إلى سنوات الألفية الجديدة بتطوير مقارباتٍ سياقيةٍ بالإضافة إلى أبحاثٍ تاريخيةٍ مُفصَّلةٍ عن العلاقة بين العلم والدين. قام **بيتر هاريسون** (1998) بتحدّي النموذج الغربي من خلال احتجاجه بأنّ المفاهيم اللاهوتية البروتستانتية عن الطبيعة والبشرية قد ساعدتْ على إنشاء العلم في القرن السابع عشر. أمّا **بيتر باولر** (2001، 2009)، فقد لفت الأنظار إلى حركةٍ واسعةٍ تشكّلتْ من المسيحيين الليبراليين والنشوؤيين في القرنين التاسع عشر والعشرين الذين سعوا للتوفيق بين **نظرية التطوُّر والإيمان الديني**.

في التسعينيات، قام مبنى الرصد الفلكي التابع للفاتيكان (في **كاستِل غاندلفو، إيطاليا**) ومركز اللاهوت والعلوم الطبيعية (في **بِركلي، كاليفورنيا**) برعاية سلسلةٍ من المؤتمرات التي تتمحورُ حول الفعل الإلهي، وشارك فيها أشخاصٌ متخصِّصون بالفلسفة واللاهوت (مثل **نانسي مورفي**) والعلوم الطبيعية (مثل **فرنشيسكو أيالا**)، وقد تمثّل هدفُ هذه المؤتمرات بالتوصُّل إلى فهْم الفعل الإلهي على ضوء العلوم المعاصِرة. كلُّ واحدٍ من المؤتمرات الخمسة، بالإضافة إلى المجلّد المحرَّر التابع لكلٍّ منها على حدةٍ، تطرّق لمجالٍ من العلم الطبيعي وتفاعله مع الدين، وقد تضمّنت المواضيع **علم الكون الكميّ** (1992)، **الفوضى والتعقيد** (1994)، **بيولوجيا التطوُّر والجزيئات** (1996)، **علم الأعصاب والإنسان** (1998)، وأخيراً **ميكانيكيا الكم** (2000).

في الميدان العام المعاصِر، تتعلّقُ أبرزُ التفاعلات بين العلم والدين بنظرية التطوُّر **ونظرية الخَلق/التصميم الذكيّ**. تُشيرُ الصراعات القانونية (على سبيل المثال: محاكمة كيتزميلر ضدّ **دوفر** في العام 2005) والضغوط المحيطة بمسألة تعليم نظرية التطوُّر أو نظرية الخلْق في المدارس الأمريكية إلى أنّ الدين والعلم يتعارضان. ولكن إذا ركّز الفردُ على كيفية تلقّي نظرية التطوُّر، فإنّ العلاقة بين الدين والعلم تتّسِمُ بالتعقيد. على سبيل المثال، سعى العلماء ورجال الدين والمؤلّفون المشهورون في المملكة المتّحدة للتوفيق بين العلم والدين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بينما شهدت الولاياتُ المتّحدة تنامي المعارضة المتشدّدة ضدّ فكرة التطوُّر وقد تمثّل ذلك بمحاكمة **سكوبس** في العام 1925.

في العقود القريبة، أصدر قادةُ الكنيسة بياناتٍ عامّةً استرضائيةً حول نظرية التطوُّر، وقد أكّد **البابا جون بول الثاني** (1996) على نظرية التطوُّر في رسالته إلى الأكاديمية البابوية للعلوم، ولكنّه رفضها في ما يتعلّق بالروح البشرية التي كان يعتبر أنّها جاءت كنتيجةٍ لخلْقٍ مُنفصلٍ ومميَّزٍ، وقد قامتْ كنيسةُ إنكلترا علانيةً بتأييد نظرية التطوُّر مع اعتذارٍ موجّهٍ إلى **تشارلز داروين** بسبب رفضها الأوليّ لنظريته.

خلال السنوات الخمسين الماضية، تمثّل العلم والدينُ فعليّاً بالعلم الغربي والدين المسيحي، أي إلى أيِّ حدٍّ يُمكِنُ مواءَمةُ العقائد المسيحية مع نتاج العلم الغربي؟ منذ

فترةٍ قريبةٍ فقط، اتّجه حقْلُ العلم والدين نحو بحث التعاليم غير المسيحية كاليهودية، **والهندوسية، والبوذية**، والإسلامية ما وفّر صورةً أثرى من التفاعل.

ب) ما هو العلم وما هو الدِّين؟

لكي نفهم نطاقَ العلم والدين وما هي التفاعلات بينهما، ينبغي أن نتوصّل على الأقل إلى فهمٍ تقريبيٍّ لهما فـ «**العلم**» و«**الدين**» ليسا مُصطلَحيْن ثابتَيْن على الدوام وواضحَيْن. في الواقع، وُضِعَ هذان المصطلحان حديثاً وقد تغيّرت معانيهما عبر الأزمان والثقافات. قبل القرن التاسع عشر، نادراً ما كان يُستَخْدَم مصطلح «الدين»، وكان هذا المصطلح يعني بالنسبة لمؤلِّفي القرون الوسطى كتوماس الأكويني التقوى أو العبادة ولا يمتدُّ إلى المنظومات «**الدينية**» التي اعتبرها خارجَ العقيدة الصحيحة بنظره. اكتسب مصطلحُ «**الدين**» معناه الحالي الأوسع بكثيرٍ من خلال مؤلّفات **علماء الأنثروبولوجيا** المتقدّمين كـ **تايلر** (1871) الذي قام بشكلٍ منهجيٍّ بتطبيق المصطلح على الأديان الموجودة في أرجاء العالم.

أمّا مصطلح «**العلم**» كما هو مُستَخْدمٌ في يومنا الحالي فقد شاع أيضاً في القرن التاسع عشر، وقبل ذلك كان يُشارُ إلى «العلم» على أنّه «**فلسفةٌ طبيعيةٌ**» أو «**فلسفةٌ تجريبيةٌ**». وحّد ويليام وِيويل (1834) مصطلحَ «**العالِم**» ليُشيرَ إلى مُزاولي الفلسفات الطبيعية المتنوّعة، وحاول فلاسفةُ العلم أن يفصلوا العلم عن المساعي الأخرى لاكتساب المعرفة وخصوصاً الدين. على سبيل المثال، ادّعى **كارل بوبر** (1959) أنّ الفرضيات العلمية (على خلاف الفرضيات الدينية) هي قابلةٌ للإبطال بالمبدأ. يُؤكِّدُ كثيرون وجودَ فرقٍ بين العلم والدين حتّى ولو كانت معاني المصطلَحيْن طارئة تاريخيّاً، ولكنّهم يختلفون في كيفية الفصل بين الميدانَيْن بشكلٍ دقيقٍ وعلى نحوٍ يعبرُ الأزمانَ والثقافات.

إحدى وسائل التمييز بين العلم والدين هي الادّعاء الذي يُفيدُ بأنّ العلم يتعلّق بالعالَم الطبيعي بينما يتعلّقُ الدين بكلٍّ من العالَميْن الطبيعي والخارق للطبيعة. لا تُشيرُ التفسيراتُ العلمية إلى الكيانات الخارقة للطبيعة كالآلهة أو الملائكة، أو القوى غير الطبيعية (كالمعجزات والـ «**كارما**» وطاقة الـ «**كي**»). على سبيل المثال، عادةً ما يقومُ علماءُ الأعصاب بتفسير أفكارنا على ضوء حالات الدماغ لا بالإشارة إلى الروح أو النفس غير المادية.

يُفرِّقُ علماءُ الطبيعة بين المذهب الطبيعي المنهجي، وهو مبدأٌ إبستمولوجيٌّ يقْصُرُ الاستفسارَ العلمي على الموجودات والقوانين الطبيعية، **والمذهب الطبيعيّ الأنطولوجيّ** أو الفلسفيّ الذي يُعَدُّ مبدأً ميتافيزيقيّاً يرفضُ البُعد الخارق للطبيعة. بما أنّ المذهب الطبيعي المنهجي يهتمُّ بتطبيق العلم (وعلى وجه الخصوص يهتمُّ بأنواع الموجودات والعمليات المستثارَة) فإنّه لا يُعلِنُ شيئاً عن وجود الكيانات الخارقة للطبيعة أم لا. قد توجدُ هذه الكيانات في الواقع إلا أنّها تكمنُ خارجَ نطاق التحقيق العلمي. يعتقدُ بعض المؤلِّفين (**كروزنبرغ**) أنّ أخْذَ نتائج العلم على محمل الجدّ يؤدّي إلى تقديم أجوبةٍ سلبيةٍ عن الأسئلة الملحّة كالإرادة الحرّة أو المعرفة الأخلاقية. ولكنّ هذه الاستنتاجات الأشد مُثيرةٌ للجدل.

بشكلٍ أعمَّ، تُقبل النظرة التي تُفيدُ أنّه يُمكِنُ فصْلُ العلم عن الدين في طبيعته المنهجية. على سبيل المثال، في محاكمة كيتزميلر ضدّ دوفر، قام المدّعون باستدعاء فيلسوف العلم روبرت بينوك للإدلاء بشهادته حول ما إذا كان التصميمُ الذكيّ شكلاً من نظرية الخلْق وبالتالي يكون ديناً. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ إدارة مدرسة **دوفر** ستكونُ قد انتهكتْ بندَ التأسيس الوارد في التعديل الأول لدستور الولايات المتّحدة. استناداً إلى مؤلَّفاتٍ سابقةٍ، احتجّ بينوك أنّه من خلال رجوع التصميم الذكي إلى الآليات الخارقة للطبيعة، فإنّه ليس طبيعيّاً وفقاً لعلم المنهج. المذهب الطبيعي المنهجي هو عنصرٌ جوهريٌّ في العلم، وعلى الرغم من أنّه ليس ضرورةً عقائديةً إلا أنّه ينبثِقُ من مقتضياتٍ إثباتيةٍ عقلانيةٍ كالقدرة على اختبار النظريات تجريبيّاً.

قام بعضُ الفلاسفة الطبيعيين كـ **إسحاق نيوتن** ويوهانس **كيبلِر وروبرت هوك وروبرت بويل** أحياناً باللجوء إلى العناصر الخارقة للطبيعة في فلسفتهم الطبيعية (التي نُسمّيها الآن «**علماً**»). ولكن إجمالاً، كان هناك ميلٌ لتفضيل التفاسير الطبيعية في الفلسفة الطبيعية، وربّما تمّ التشجيع على تفضيل العلل الطبيعية من خلال حالات النجاح السابقة للتفاسير الطبيعية التي أدّت بمفكّرين رياديين مثل **بول درايبر** (2005) إلى الاحتجاج بأنّ نجاح المذهب الطبيعي المنهجي يُمكن أن يكون دليلاً على الطبيعية الأنطولوجية. نشأ المذهب الطبيعي المنهجي الصريح في القرن التاسع عشر مع بروز

نادي x، وهو مجموعةٌ قام **ثوماس هاكسلي** ورفاقه بتأسيسها في العام 1864 لممارسة الضغط من أجل إضفاء الطابع المهني على العلم، وقدْ سعتْ هذه المجموعة لترويج العلم المستقلّ عن العقائد الدينية. يُمكن أن يكون نادي x قد اندفع جزئيّاً بسبب الرغبة لإزالة التنافس الذي يُمثِّله علماء الدين غير المحترفين في الميدان العلمي وبالتالي فتْح المجال للخبراء المتفرِّغين.

بما أنّ «**العلم**» و«**الدين**» يستعصيان على التعريف، فقد تكونُ مناقشةُ العلاقة بين العلم (عموماً) والدين (عموماً) فاقدةً للمعنى. على سبيل المثال، احتجّ **كيلي كلارك** أنّه يُمكننا فقط الاستفسار بعقلانيةٍ عن العلاقة بين ادّعاءٍ علميٍّ مقبولٍ بشكلٍ واسعٍ (مثل: **ميكانيكيا الكم** أو المكتشفات في ميدان **علوم الأعصاب**) وادّعاءٍ خاصٍّ لدينٍ محدَّدٍ (كالفهم الإسلامي للعناية الإلهية أو الآراء البوذية عن الذات المنعدِمة).

ج) نماذج التفاعل بين العلم والدين

هناك عدّة تصنيفاتٍ تُميِّزُ عمليةَ التفاعل بين العلم والدين. على سبيل المثال، يُفرِّقُ **ميكائيل ستِنمارك** (2004) بين ثلاثة آراء: **الاستقلالية التامة** (حيث لا تداخُل بين العلم والدين)، **الاتّصال** (حيث يوجد بعض التداخُل بين الحقول)، **والاتّحاد بين ميدانَي العلم والدين**. يعتبرُ **ستِنمارك** أنّ هناك المزيد من الفروع ضمن هذه المبادئ حيث يُمكن مثلاً أن يأخذ الاتّصال هيئةَ التعارض أو التناغُم. من ناحيةٍ أخرى، ما زال أكثر نموذجٍ مؤثِّرٍ من العلاقات بين العلم والدين هو ذاك الذي وضعه **بربور** (2000) ويتمثّل بـ: التعارض، الاستقلال، الحوار، والدمْج، وقد قام بعضُ المفكّرين اللاحقين -بالإضافة إلى بربور نفسه- بصقل هذا التصنيف وتعديله. أمّا آخرون (مثل **كانتور وكيني**)، فقد احتجّوا بأنّه من غير المفيد فهْم التفاعلات الماضية بين الميدانَيْن. أحد الأسباب هو أنّ هذا النموذج يُركِّزُ على المحتوى المعرفيّ للأديان على حساب الأبعاد الأخرى كالشعائر والبُنى الاجتماعية. علاوةً على ذلك، لا يوجدُ تعريفٌ واضحٌ لمعنى التعارض (**استدلاليّاً أو منطقيّاً**)، وهذا النموذج ليس متطوِّراً فلسفيّاً كبعض النماذج التي تبعته كنموذج ستِنمارك. بالرغم من ذلك، وبسبب تأثيره المستمر، تجدرُ مناقشة هذا التصنيف بشكلٍ مُفصّلٍ.

يعتمدُ نموذج التعارض -الذي يعتبر أنّ العلم والدين يتعارضان بشكلٍ دائمٍ ورئيسيٍّ- بشدّةٍ على مسألتيْن تاريخيتين: محاكمة **غاليليو** وتلقِّي النظرية الداروينية. تولّى الكاتبان التّاليان تطويرَ نموذج التعارض والدفاع عنه في القرن التاسع عشر وهما: «**تاريخ التعارض بين الدين والعلم**» (1874) الذي ألّفه **جون درايبر**، والعمل الكبير البالغ مجلّدين «**تاريخ الصراع بين العلم واللاهوت في العالَم المسيحي**» (1896) الذي ألّفه **وايت**. احتجّ المؤلِّفان على أنّ العلم والدين يتعارضان حتمياً لأنّهما يُناقشان الميدانَ نفسَه بشكلٍ جوهريٍّ. تنتقدُ الأغلبيةُ الساحقة من المفكِّرين في مجال العلم والدين نموذج التعارض وتعتبرُ أنّه يعتمدُ على قراءةٍ سطحيةٍ ومتحيِّزةٍ للسجلّ التاريخي. ولكن تكمنُ المفارقة في أنّ المذهب المادي العلمي والليبرالية الإنجيلية المتطرِّفة –وهما بالكاد يتشابهان- يتّبعان نموذج التعارض ويفترضان أنّه إذا كان العلم مُحقّاً فإنّ الدين مُخطئٌ وبالعكس. بينما تؤمنُ أقليةٌ بنموذج التعارض في الوقت الحالي، إلا أنّه قد قام البعضُ باستخدام الاستدلال الفلسفي أو بإعادة فحص الأدلة التاريخية كمحاكمة غاليليو للاحتجاج لصالح هذا النموذج، وقد احتجّ ألفين بلانتينغا (2011) بأنّ التعارض لا يكمنُ بين العلم والدين بل بين العلم والمذهب الطبيعي.

أمّا نموذج الاستقلالية، فإنّه يُفيدُ بأنّ العلم والدين يستكشفان ميادينَ مُنفصلةً تطرحُ أسئلةً مُتميِّزةً. قام **ستيفن جاي غولد** بتطوير نموذجٍ استقلاليٍّ مؤثِّرٍ من خلال مبدئه المسمّى **NOMA** (**الميادين غير المتداخلة**) حيث ينبثقُ انعدام التعارُض بين العلم والدين من انعدام التداخُل بين ميدان الخبرة المهنية التابع لكلٍّ منهما. اعتبر غولد أنّ اختصاص العلم هو الاستفسارات التجريبية حول تركيبة الكون، بينما اختصاص الدين هو القيم الأخلاقية والمعنى الروحي. مبدأ الـ **NOMA** وصفيٌّ ومعياريٌّ في الوقت نفسه حيث يعتبرُ أنّ على القادة الدينيين الامتناع عن تقديم الادّعاءات الوقائعية عن نظرية التطوُّر على سبيل المثال، كما أنّه على العلماء في الميدان الطبيعي عدم ادّعاء امتلاك المعرفة المعمّقة بالمسائل الأخلاقية. اعتبر **غولد** أنّه يُمكن أن تتحقّق بعضُ التفاعلات على حدود كلِّ ميدانٍ كقضية مسؤوليتنا تجاه المخلوقات. ولكن إحدى المشاكل الواضحة في نموذج الاستقلال هو أنّه: إذا كان الدين ممنوعاً عن التصريح بأيّ جُملةٍ واقعيةٍ فإنّه يصعُبُ تبرير الادّعاءات القيمية والأخلاقية، أي لن يستطيع الفردُ الاحتجاجَ مثلاً بأنّه

ينبغي أنّ يُحبّ الإنسانُ جارَه لأنّ ذلك يُرضي الخالق. علاوةً على ذلك، تقومُ الأديان بتقديم ادّعاءاتٍ تجريبيةٍ كظهور المسيح بعد موته أو مرور العبرانيّين من المياه المنشقّة للبحر الأحمر.

من جهةٍ ثالثة، يقترحُ نموذج الحوار وجودَ علاقةٍ تبادليةٍ بين الدين والعلم. على خلاف نموذج الاستقلال، فإنّ هذا النموذج يعتبرُ أنّه يوجد أساسٌ مُشترَكٌ بين الميدانَيْن ولعلّ ذلك حاصلٌ في منهجيْهما وافتراضاتهما ومفاهيمهما. على سبيل المثال، قد تكونُ العقيدة المسيحية المتمثِّلة بالخلق قد شجّعتْ العلم من خلال إفادتها بأنّ عملية الخَلق (التي تنتجُ عن المصمِّم) هي واضحةٌ ومُنتَظَمَةٌ وبالتالي يمكن أن يتوقّع الفردُ وجودَ قوانينَ قابلةٍ للاكتشاف. بما أنّ الخَلق هو نتيجةٌ لأفعال الله الاختيارية فإنّه مُمكن، وبالتالي لا يُمكن تعلُّم قوانين الطبيعة عبر التفكير البديهي وهذا يُثيرُ الحاجة للتحقيق التجريبي. وفقاً لبربور، فإنّ كلّاً من الاستفسار العلمي واللاهوتي يعتمدُ على النظرية (أو على النموذجية على الأقل حيث تؤثِّرُ مثلاً عقيدةُ الثالوث على الكيفية التي يقومُ من خلالها علماء اللاهوت المسيحيون بتفسير الفصول الأولى من سفر التكوين)، ويستندان إلى المجاز والمثال والارتباط القيمي والشمولية والفائدة. في نموذج الحوار، يبقى الميدانان مُنفصلين ولكنّهما يتحاوران مع بعضهما باستخدام مناهجَ ومفاهيمَ وافتراضاتٍ مُشتركةٍ. احتجّ وِنتزِل **فان هويستين** (1998) لصالح نموذج الحوار واقترح بأنّ العلم والدين يُمكن أن يشتركا في ثنائيةٍ جميلةٍ استناداً إلى تداخلاتهما الإبستيمولوجية.

أمّا نموذج الدمْج فإنّه أكثر شموليةً في توحيده للعلم واللاهوت. يُحدِّدُ بربور ثلاثة أشكالٍ من الدمج: **الأول** هو اللاهوت الطبيعي الذي يقومُ بصياغة الأدلة على وجود الله وصفاته، ويستخدمُ نتائجَ العلوم الطبيعية كمبانٍ في أدلّته. على سبيل المثال، يرِدُ الافتراضُ بأنّ الكون يمتلكُ منشأً زمنيّاً في الأدلة الكونية المعاصِرة على وجود الله، بينما تُستَخدَم الحقيقة التي تُفيدُ بأنّ الثوابت الكونية وقوانين الطبيعة تسمحُ بوجود الحياة (بينما لا تسمحُ العديد من التركيبات الأخرى من الثوابت والقوانين بوجود الحياة) في الأدلة المعاصِرة حول التوافق الدقيق للكون. أمّا الشكل **الثاني**، وهو اللاهوت الطبيعي، فإنّه لا يبدأ من العلم بل من الإطار الديني، ويفحصُ كيف يُمكنُ لهذا الإطار أن يُثري

الاكتشافات العلمية أو حتّى أن يُنقّحها. على سبيل المثال، قام **ماكغراث** (2016) بتطوير **لاهوتٍ طبيعيٍّ مسيحيٍّ** وبحثَ الكيفية التي يُمكن من خلالها النظر إلى الاكتشافات الطبيعية والعلمية عبر عدسةٍ مسيحيةٍ. **ثالثاً،** اعتقد بربور بأنّ فلسفة الصيرورة التابعة لوايتهيد هي طريقةٌ واعدةٌ لدمْج العلم والدين معاً.

بينما يبدو أنّ الدمج هو جاذبٌ (وعلى وجه الخصوص بالنسبة لعلماء اللاهوت)، إلا أنّه يصعُبُ إنصافُ كُلٍّ من الأبعاد العلمية والدينية لأيِّ ميدانٍ محدَّدٍ، خاصةً مع أخذ تعقيداتها بعين الاعتبار. على سبيل المثال، انتهى الأمرُ **بيير تيلار دي شاردين** (1971) -الذي كان مُلمّاً بعلم أصول البشر واللاهوت- بالاعتقاد بنظرةٍ غيرِ مألوفةٍ حول التطوُّر تتمثّل باعتباره غائيّاً (ممّا أدخله في متاعب مع المؤسّسة العلمية) والاعتقاد بلاهوتٍ غيرِ تقليديٍّ (مع تفسيرٍ غيرِ مألوفٍ عن الخطيئة الأصلية أدخله في متاعب مع الكنيسة الكاثوليكية). ما يُعتبر بدعةً من المنظار اللاهوتيّ ليس بحدِّ ذاته سبباً للشكّ بنموذجٍ معيَّنٍ ولكنّه يُشيرُ إلى التعقيدات التي تقف أمام نجاح نموذج الدمْج في المجتمع الأعم الذي يتألّفُ من علماء اللاهوت والفلاسفة. علاوةً على ذلك، يبدو أنّ نموذج الدمج يميلُ نحو الإيمان بالله حيث إنّ بربور قد أشار إلى الأدلة المستنِدة إلى النتائج العلمية الداعِمة (ولكن غير المثبِتة) للإيمان بالله، إلا أنّه قد أخفق في مناقشة الأدلة العلمية الداعمة (ولكن غير المثبِتة) لمسألة إنكار الإيمان بالله.

د) الدراسة العلمية للدين

يرتبطُ العلم والدين بشكلٍ وثيقٍ في عملية الدراسة العلمية للدين التي يُمكن اقتفاء أثرها وصولاً إلى التواريخ الطبيعية للدين في القرن السابع عشر. حاول المؤرّخون الطبيعيون تقديمَ تفاسير طبيعية للثقافة والسلوك البشري وللمجالات كالدين والمشاعر والأخلاق. على سبيل المثال، قدّم **برنارد دي فونتينيل** في كتاب ***De l'Origine des Fables*** (1724) بياناً عابراً عن الإيمان بالظواهر الخارقة للطبيعة، وقد اعتبر أنّه كثيراً ما يقومُ الناس بالتأكيد على التفسيرات الخارقة للطبيعة حينما لا يفهمون الأسباب الطبيعية الكامنة وراء الحوادث الاستثنائية قائلاً «**إلى الحدّ الذي يكونُ فيه الفردُ أكثر**

جهلاً أو ذا تجاربَ أقلَ، فإنّه يرى معجزاتٍ أكثرَ»، وقد مهّدت هذه الفكرة لاعتقاد أوغست كونت (1841) بأنّ الأساطير تُخلي السبيلَ تدريجيّاً أمام البيانات العلمية. كتاب هيوم «**التاريخ الطبيعي للدين**» هو أشهر مثالٍ فلسفيٍّ عن التفسير التاريخي الطبيعي للإيمان الديني. يقومُ هذا الكتاب بتتبُّع أصول الشرك –الذي اعتبر هيوم أنّه أول أشكال الاعتقاد الديني- وينسبها إلى الجهل بالأسباب الطبيعية والخوف والتوجُّس من البيئة. من خلال تأليه بعض الأبعاد في البيئة، حاول البشر الأوائل إقناع الآلهة أو تقديم الرشاوى لها وبالتالي نالوا الإحساس بالتحكُّم.

في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، قام مفكِّرون من حقولٍ معرفيةٍ ناشئةٍ حديثاً -كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس- ببحث الجذور الطبيعية المزعومة للاعتقاد الديني. سعى هؤلاء المفكّرون لإنجاز ذلك بشكلٍ عامٍّ، وحاولوا شرحَ الأمر الذي يُوحِّدُ المعتقدات الدينية المتنوّعة في الثقافات بدلاً من تفسير الاختلافات الثقافية. في الأنثروبولوجيا، كانت الفكرة التي تُفيدُ بأنّ جميع الثقافات تتطوّرُ وتتقدّمُ وفقاً للمساراتِ المُنتشرةِ نفسها (**التطوُّر الثقافي**)، وفُسِّرتْ الثقافات التي تحتوي على آراء دينيةٍ مختلفةٍ على أنّها في مرحلةٍ مبكِّرةٍ من التطوُّر. على سبيل المثال، اعتبر **تايلور** (1871) بأنّ الإحيائية –وهي الاعتقاد الذي يُفيدُ بأنّ الأرواح تُعطي الحياة للعالَم- هي الشكل الأول للاعتقاد الديني. أمّا **كونت** (1841)، فقد ارتأى بأنّ جميع المجتمعات تمرُّ في محاولاتها لفهم العالَم بمراحل التطوُّر نفسها: **المرحلة اللاهوتية** (الدينية) هي أولى المراحل حيث تسودُ التفاسير الدينية، وتتلوها **المرحلة الميتافيزيقية** (حيث لا يتدخّل الإله)، وينتهي الأمر بالمرحلة الوضعية أو العلمية التي تتّسمُ بالتفاسير العلمية والملاحظات التجريبية.

اعتبَر عالِمُ الاجتماع **إميل دوركهايم** (1915) أنّ المعتقدات الدينية هي غِراءٌ اجتماعيٌّ يُساعِدُ في تماسُك المجتمع. أمّا عالِمُ النفس **سيغموند فرويد** (1927)، فقد اعتبر بأنّ الإيمان الديني هو وهمٌ يُشبه رغبةً طفوليةً بوجود شخصيةٍ أبويةٍ. القصّة التامّة التي يُقدّمها فرويد هي غريبةٌ تماماً وتُفيدُ أنّه في العصور الغابرة كان يقوم الأبناء بقتْل الأب الذي يحتكِرُ جميعَ نساء القبيلة ويقومون بأكْله. بعد ذلك، كان الأبناء

يشعرون بالندم وأصبحوا يعبدون أباهم المقتول، وهذا الأمر -بالإضافة إلى المحظورات كأكْل لحوم البشر وسِفاح القربى- هو الذي أدّى برأيه إلى نشوء الدين الأول. كذلك، اعتبر فرويد أنّ «**الشعور المحيط**» (وهو الشعور بالمحدودية والارتباط بالعالَم) هو أحد مناشئ الاعتقاد الدينيّ، واعتقد بأنّ هذا الشعور هو بقيةٌ من إحساس الطفل بذاته قبل فطامه. قام مُفكِّرون كـ **دوركهايم وفرويد**، بالإضافة إلى منظِّرين اجتماعيين كـ **كارل ماركس وماكس فيبر**، بتقديم نماذج عن نظرية العلمنة التي تعتبرُ بأنّ الدين سوف يتدهور في مقابل التكنولوجيا المعاصِرة والعلم والثقافة. كان الفيلسوف وعالِم النفس **ويليام جيمس** (1902) مهتماً بالجذور الفلسفية وفينومينولوجيا التجارب الدينية التي كان يعتقدُ بأنّها المصدر الأعلى للأديان التأسيسية.

منذ العشرينيات فصاعداً، أصبحتْ الدراسة العلمية للدين أقلّ اهتماماً بالبيانات الموحِّدة الكبيرة وكثّفتْ التركيز على بعض التعاليم والمعتقدات الدينية. لم يعد علماءُ **الأنثروبولوجيا** من أمثال **إدوارد إفانز بريتشارد وبرونيسلاو مالينوسكي** يعتمدون بشكلٍ حصريٍّ على الروايات المنقولة (الضعيفة غالباً وذات المصادر المحرّفة)، بل قاموا بعملٍ ميدانيٍّ جدّيٍّ. تُشيرُ أوصافهم للأعراق البشرية بأنّ التطوُّر الثقافي خاطئ وأنّ المعتقدات الدينية أكثر تنوّعاً ممّا كان مُتصوّراً من قبل، وقد احتجّ هؤلاء العلماء بأنّ المعتقدات الدينية لم تأت نتيجةً للجهل بالآليات الطبيعية. على سبيل المثال، أشار إفانز بريتشارد إلى أنّ أفراد قبيلة الأزاندي كانوا يعلمون جيداً بأنّه يُمكن للبيوت أن تنهار حينما يأكلُ النمل الأبيض أُسسها، ولكنّهم مع ذلك كانوا يلجأون إلى الشعوذة لكي يشرحوا سبب انهيار أحد البيوت. مؤخّراً، وجدتْ **كريستين ليغار** أنّ الناس المنتمين إلى ثقافاتٍ مُختلفةٍ يقومون بصراحةٍ بدمْج التفاسير الخارقة للطبيعة مع التفاسير الطبيعية. مثلاً، يعلمُ أهل جنوب أفريقيا بأنّ مرض الإيدز يأتي كنتيجةٍ لأحد الفيروسات ولكنّ بعضهم يعتقدُ أيضاً بأنّ مُشعوِذةً تقفُ وراء هذه العدوى الفيروسية في النهاية.

بدأ علماء النفس وعلماء الاجتماع ينظرون بارتيابٍ إلى الأفكار التي تُفيد بأنّ المعتقدات الدينية تتجّذر في اللاعقلانية، والأمراض النفسية، والحالات النفسية الغريبة الأخرى، وهذا ما كان يعتقدُ به **جيمس** (1902) وغيره من علماء النفس الأوائل. في

الولايات المتّحدة خلال فترة أواخر الثلاثينيات إلى الستينيات، اكتسب علماء النفس اهتماماً متجدِّداً بالدين، وكان هذا الاهتمام مدفوعاً بملاحظة مقاومة الدين للأفول ومروره بما يبدو على أنّه إحياءٌ كبيرٌ (ما ألقى ظلال الشك على نظرية العلمنة). قام علماءُ النفس المتخصّصون بميدان الدين على نحوٍ متنامٍ بالتفريق بشكلٍ دقيقٍ بين أنواع التديُّن ومن ضمنها التديُّن الظاهري (أولئك الذين يُظهِرون التديُّن للوصول إلى غايةٍ، مثلاً: اكتساب المنافع التي تأتي من جرّاء الانتساب إلى مجموعةٍ اجتماعيةٍ معيَّنةٍ) والتديُّن الباطني (أولئك الذين يلتزمون بالدين انطلاقاً من مبادئهم). في الوقت الحالي، عادةً ما يقوم علماء النفس وعلماء الاجتماع بدراسة التديُّن كمُتغيّرٍ مستقلٍّ يؤثِّرُ على الصحة والجريمة والبُعد الجنسي والشبكات الاجتماعية.

إحدى التطوّرات الحديثة في الدراسة العلمية للدين هي العلم المعرفي للدين، وهذا حقلٌ متعدِّدُ المجالات يضمُّ مفكّرين من علم النفس التنمويّ، الأنثروبولوجيا، الفلسفة، وعلم النفس المعرفيّ وغيرها من الحقول. يختلفُ هذا العلم عن المقاربات الأخرى إزاء الدين وذلك من خلال افتراضه بأنّ الدين ليس مجرّد ظاهرةٍ ثقافيةٍ بل هو نتيجةٌ لعملياتٍ إنسانيةٍ إدراكيةٍ مألوفةٍ وعامّةٍ قد نمتْ في وقتٍ مبكّرٍ. يعتبرُ بعضُ المفكّرين بأنّ الدين هو حصيلةٌ ثانوية للعمليات الإدراكية التي لا تمتلكُ وظيفةً محدّدةً مُتطوِّرةً للدين. على سبيل المثال، استناداً إلى **بول بلوم** (2007)، ينبثقُ الدين كحصيلةٍ ثانوية لتفريقنا الحدسي بين العقول والأجسام حيث يُمكننا أن نعتبر بأنّ العقل يستمرّ بعد موت البدن (من خلال نسْب الرغبات إلى فردٍ متوفًّى من العائلة)، وهذا يجعلُ الاعتقاد بوجود الحياة الآخرة للأرواح المنفصِلة عن الأجساد أمراً طبيعيّاً وتلقائيّاً. من ناحيةٍ أخرى، تَعتبرُ مجموعةٌ أخرى من الفرضيات بأنّ الدين هو أمرٌ بيولوجيٌّ أو ردٌّ ثقافيٌّ تكيُّفيٌّ يُساعِدُ البشر على حلّ المشاكل التعاونية. من خلال الاعتقاد بوجود آلهةٍ كبيرةٍ وقويّةٍ لها القدرة على المعاقبة، قام البشر بالتعاون بشكلٍ أكبر وهذا قد سمح للمجموعات الإنسانية بالتوسُّع لتصبح أكبر من مجتمعات الصيد والزراعة. بالتالي، فإنّ المجموعات التي كانت تعتقدُ بوجود آلهةٍ كبيرةٍ قد تفوّقتْ خلال العصر الحجري في المنافسة للحصول على المصادر في مقابل المجموعات الأخرى التي لم تكن تمتلكُ هذه المعتقدات، وهذا يوضِّحُ نجاحَ الاعتقاد الراهن بهذه الآلهة.

هـ) المعتقدات الدينية في الوسط الأكاديمي

حتّى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان من الشائع للعلماء أن يمتلكوا معتقداتٍ دينيةٍ يسترشدون بها في أعمالهم. في القرن السابع عشر، بلغَ دليلُ التصميم ذروةَ شعبيّته واقتنع الفلاسفة الطبيعيون بأنّ العلم الطبيعي يُقدّمُ الدليل على قيام الله بعملية الخلق. على سبيل المثال، كان الفيلسوف الطبيعي **إسحاق نيوتن** يتحلّى بمعتقداتٍ دينيةٍ قويةٍ على الرغم من أنّها لم تكن تقليديةً. ولكن على النقيض من ذلك، يقلّ اليوم مستوى تديُّن العلماء المعاصِرين عن السكّان بشكلٍ عام. توجد بعض الاستثناءات كعالِم الجينات **فرانسيس كولينز** الذي كان سابقاً قائد **مشروع الجينوم البشريّ** حيث يقوم كلٌّ من كتابه «**لغة الله**» (2006) والمؤسّسة التي أنشأها تحت اسم **BioLogos** بالدفاع عن الانسجام بين العلم والمسيحية.

لقد دقّقت الدراساتُ الاجتماعية في قضية الاعتقادات الدينية للعلماء، وعلى وجه الخصوص أولئك المتواجدين في الولايات المتّحدة، وتُشيرُ هذه الدراسات إلى الاختلاف في نسبة تديُّن العلماء بالمقارنة إلى عدد السكّان العام. خلُصت الدراسات كتلك التي أجراها [1] إلى أنّ نحو 9 من 10 بالغين في الولايات المتّحدة يعتقدون بوجود الله أو بوجود روحٍ كونيةٍ، ولم يتدنّ هذا العدد إلا قليلاً في العقود القريبة. أمّا الراشدون الأصغر سنّاً، فإنّ نسبة المؤمنين منهم تبلغُ نحو 80 بالمائة. على الرغم من ذلك، ينتشرُ **الإلحاد واللاأدريّة** بين الأكاديميين الشباب وخصوصاً أولئك الذين يعملون في المؤسسات النخبوية. في دراسةٍ حول أعضاء «**الأكاديمية الوطنية للعلوم**» (وهم جميعاً من كبار الأكاديميين الذين ينتسبون بشكلٍ كبيرٍ إلى الكليات النخبوية)، تبيّن أنّ الأغلبية لا تؤمنُ بوجود الله (72.2 %)، بينما 20.8 % هم من اللاأدريّين، وفقط 7 % يومنون بوجود الله. قام **إكلاند وشايتل** (2007) بتحليل الإجابات التي تلقّوها من العلماء (الذين يعملون في مجال العلوم الاجتماعية والطبيعية) من 21 جامعةٍ نخبويةٍ في الولايات المتّحدة. وصف نحو 31.2 % أنفسهم على أنّهم مُلحدون بينما وصف 31 % أنفسَهم بأنّهم لاأدريّون. أمّا العدد المتبقّي، فإنّ 7 % يؤمنون بوجود قوةٍ عُليا، و 5.4 % يؤمنون أحياناً بوجود

---

[1]-Pew Forum.

الله، و 15.5 % يعتقدون بوجود الله ولكن مع شكوكٍ، بينما يؤمن 9.7 % بوجود الله من دون شكٍّ. على خلاف عموم السكّان، فإنّ العلماء الأكبر سنّاً في هذه العيِّنة لم يُبدوا تديُّناً كبيراً وفي الواقع كانوا أكثر ميلاً للتصريح بعدم إيمانهم بالله. من ناحيةٍ أخرى، قام **غروس وسيمونز** (2009) بفحص عيّنةٍ أكثر تبايناً من العلماء في الجامعات الأمريكية ومن ضمنها الكليّات الأهلية والمؤسسات النخبوية المانحة للدكتوراه والكليات غير النخبوية ذات المرحلة الدراسية البالغة أربع سنواتٍ، والمعاهد الفنية الصغيرة الليبرالية. توصّل هذان الباحثان إلى أنّ أساتذة الجامعات بأغلبهم (الدائمين أو المساعدين) يتحلّون بالعقائد الإيمانية حيث يؤمن 34.9 % بوجود الله، ويعتقدُ 16.6 % بوجود الله مع بعض الشكوك، ويؤمن 4.3 % بوجود الله أحياناً، بينما يعتقدُ 19.2 % بوجود قوةٍ عُليا. تأثّر الإيمانُ بالله بنوع المؤسّسة (حيث تدنّى الإيمان في الكليات ذات المستوى الأعلى) وبالحقل المعرفيّ (حيث تبيّن أنّ الإيمان كان أدنى في ميدان العلوم المادية والبيولوجية من ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانيات).

تُشيرُ هذه النتائج إلى أنّ الأكاديميين يتمتّعون بتنوُّعٍ دينيٍّ أكثر من الاعتقاد السائد وأنّ الأغلبية لا تُعارِضُ الدين. مع ذلك، فإنّ نسبة الملحدين واللاأدريّين في الوسط الأكاديمي في الولايات المتّحدة هي أكبر من النسبة الموجودة لدى عموم السكّان، وهذا تفاوتٌ يحتاجُ إلى التفسير. قد يتمثّلُ أحد الأسباب بالتحيُّز ضدّ المؤمنين في الميدان الأكاديمي؛ على سبيل المثال، حينما سُئل علماء الاجتماع عن استعدادهم لتوظيف شخصٍ مسيحيٍّ إنجيليٍّ، صرّح 39.1 % أنّهم سيكونون أقلّ استعداداً لتوظيفه، وقد انطبقتْ نتائجُ مُشابِهةٌ على فئاتٍ دينيةٍ أخرى كالمسلمين أو الموارنة. قد يتمثّل سببٌ آخرُ باعتقاد المؤمنين بآراء نمطيةٍ اجتماعيةٍ سلبيةٍ تؤدّي بهم إلى الأداء دون المستوى المطلوب في المهام العلمية وإلى فقدان الاهتمام باتّباع حياةٍ مهنيةٍ علميةٍ. توصّلتْ **كمبرلي ريوس** وغيرها (2015) إلى أنّ المشارِكين غير المتديّنين يعتبرون بأنّ المؤمنين –خصوصاً المسيحيين- هم أقلُّ كفاءةً وأقلُّ وثوقاً بالعلم. حينما لاحظ المشاركون المسيحيون هذه الفكرة النمطية، أصبح أداؤهم أسوأ في المهام التي تتطلّبُ استدلالاً منطقيّاً (والتي تمّ إظهارها بشكلٍ مُضلِّلٍ على أنّها «اختباراتٌ استدلاليةٌ علميةٌ») أكثر من الوقت الذي لم تُذكَر فيه هذه الفكرة النمطية.

من غير الواضح إذا ما كان نمط التفكير الديني والعلمي متعارضَيْن من الناحية الإدراكية. تُشير بعض الدراسات إلى أنّ الدين يستفيدُ بشكلٍ أكبرَ من النمط التفكيري الحدسي الذي يختلفُ عن الاستدلال التحليلي الذي يتّسمُ به العلمُ الطبيعي. من ناحيةٍ أخرى، فإنّ القبول بالآراء اللاهوتية والعلمية معاً يعتمدُ على الوثوق بالشهادة، وقد توصّل علماء الإدراك إلى وجود مُتشابهاتٍ في الكيفية التي يفهمُ الأطفالُ والبالغون من خلالها الشهادة بوجود كياناتٍ خفيّةٍ في الميدانيْن الديني والعلمي.

علاوةً على ذلك، فقد كان اللاهوتيون من أمثال الآباء والأساتذة الكنسيّين تحليليّين للغاية في كتاباتهم وأشاروا إلى أنّ الرابطة بين التفكير الحدسي والديني قد تكون تحيُّزاً غربيّاً حديثاً. تبرزُ الحاجة لإجراء المزيد من الأبحاث لكي نتحقّق فيما إذا كانت الأنماط الفكرية الدينية والعلمية متنافرة جوهريّاً.

2. العلم والدين في المسيحية والإسلام والهندوسية 2

كما ذكرنا سابقاً، فقد تركَّزتْ معظمُ الدراسات حول العلاقة بين العلم والدين على العلم في المسيحية. طُبِعَ عددٌ قليلٌ فقط من المنشورات التي تتناولُ التعاليم الدينية الأخرى، ويهتمُّ نزرٌ يسيرٌ نسبيّاً من الدراسات بالعلاقة بين العلم والدين في الأوساط غير المسيحية. بما أنّ العلم الغربي يُقدِّم ادّعاءاتٍ مُطلقةً، يسهُلُ الافتراض بأنّ لقاءه مع التعاليم الدينية الأخرى يُشبِه التفاعلات الملحوظة في المسيحية. ولكن بما أنه توجد عقائدُ دينيةٌ مختلفةٌ (مثلاً، في التعاليم الهندوسية، لا يتميّز الإله بشكلٍ تامٍّ عن الخَلق وذلك بخلاف المسيحية واليهودية)، وبما أنّ العلم قد حظي بمساراتٍ تاريخيةٍ مُختلفةٍ في الثقافات الأخرى، يُمكن للفرد أن يتوقّع وجودَ تناقضاتٍ في العلاقة بين العلم والدين في التعاليم الدينية المتنوّعة. من أجل تقديم معنًى لهذا الاختلاف، يُقدِّمُ هذا القسم نظرةً عامةً إلى العلم والدين في المسيحية والإسلام والهندوسية.

أ) العلم والدين في المسيحية

المسيحية دينٌ إبراهيميٌّ توحيديٌّ يُشكِّلُ أكبرَ ديانةٍ في يومنا الحالي، وقد انبثقتْ المسيحية عن اليهودية في القرن الأول الميلادي على يد مجموعةٍ من أتباع المسيح. يلتزمُ

المسيحيون بالوحي المؤكَّد الموصوف في سلسلةٍ من النصوص الكنسيّة، ويتألّفُ هذا الوحي من العهد القديم الذي يضمُّ نصوصاً موروثةً من اليهودية، والعهد الجديد الذي يضمُّ أناجيل **متّى، مرقص، لوقا، ويوحنّا** (وهي رواياتٌ حول حياة المسيح وتعاليمه)، بالإضافة إلى الحوادث وتعاليم الكنائس المسيحية الأولى (مثلاً، **أعمال الرُسُل، رسائل بولس**)، **وسِفر الرؤيا** الذي يتناولُ أحداثَ آخر الزمان.

نظراً إلى أهمية نصوص الوحي في الديانة المسيحية، يُعَدُّ «**مثالُ الكتابيْن**» نقطةَ انطلاقٍ مفيدةٍ لبحث العلاقة بين المسيحية والعلم. وفقاً لهذا المثال، أظهر الله كيانه عبر «**كتاب الطبيعة**» بقوانينه المنتَظَمة و«**الكتاب المقدّس**» برواياته التاريخية وسرده للمعجزات. احتجّ **أوغسطين** (354-430) أنّ كتاب الطبيعة هو أيسر الاثنين لأنّ **الكتاب المقدّس** يتطلّبُ المعرفة بالقراءة بينما يُمكن للمتعلّمين والأميِّين معاً أن يقرأوا كتابَ الطبيعة. في كتابه ***Ambigua***، قام **ماكسيموس المعترِف** (580-662) بتشبيه الكتاب المقدّس والقانون الطبيعي بردائين يُحيطان بكلمة الله المجسَّدة حيث تُظهِرُ الطبيعة إنسانيةَ المسيح بينما يُظهِرُ الكتاب المقدّس ألوهيته. خلال القرون الوُسطى، بدأ المفكِّرون من أمثال **هيو سانت فيكتور** (حوالي 1096-1141) **وبونافنتورا** (1221-1274) يدركون أنّ كتاب الطبيعة ليس واضحاً على الإطلاق. بما أنّ الخطيئة الأولى تُشوِّهُ منطقنا وفهمَنا، ما هي الاستنتاجات التي يستطيعُ البشر استخلاصَها بشكلٍ صحيحٍ عن الحقيقة القُصوى؟ استخدم **بونافنتورا** مثالَ الكتابيْن إلى درجة أن أصبحتْ عبارة «**كتاب الطبيعة**» مرادفاً للخَلق، أي العالَم الطبيعي، وقد احتجّ بأنّ الذنب يحجُبُ عقْلَ الإنسان إلى الحدّ الذي يُصبِحُ فيه كتابُ الطبيعة غيرَ قابلٍ للقراءة، وتبرزُ الحاجة للكتاب المقدّس لانطوائه على التعاليم عن العالَم.

ما زال المفكّرون المسيحيون يجادلون في ميدان العلم والدين حول كيفية ترابُط هذين الكتابيْن. يُمثِّلُ المنحى التطبيقي محاولةً لتفسير الكتاب المقدّس على ضوء العلم المعاصِر ويُعَدُّ **منهجاً هرمنيوطيقيّاً** لتأويل الإنجيل حيث يتوقّع الفرد بأنّ الإنجيل يُنبئُ عن نظرياتٍ علميةٍ كالانفجار الكبير أو التطوُّر. ولكن كما يحتجُّ **دينيس لامورو**، فإنّ العديد من عبارات الإنجيل التي تبدو علميةً هي باطلةٌ حيث إنّ حبّة الخردل ليستْ أصغر الحبوب، والنطف

لا تتضمّن أشخاصاً صغيري الحجم، ولا يوجد سماءٌ تفصل بين الماء على الأرض والماء في الفضاء، والأرض ليستْ مُسطّحةً أو مُستقرّةً. بالتالي، فإنّ أيّ هيئةٍ معقولةٍ لدمْج كتاب الطبيعة والكتاب المقدّس سوف تقتضي المزيد من الفروقات الدقيقة والتعقيد. قام بعض علماء الدين من أمثال **جون وِسلي** (1703-1791) باقتراح زيادة مصادر المعرفة وإضافتها إلى الكتاب المقدّس والعلم. تُمثِّلُ **الرباعية الوِسلية** (وهو مصطلحٌ لم يضعْه وِسلي نفسه) التفاعل النشيط بين الكتاب المقدّس، والتجربة (ومن ضمنها المكتشفات التجريبية للعلوم الطبيعية)، والتراث، والعقل.

حاول العديد من المفكّرين المسيحيين دمْجَ العلم والدين، واتّجهوا نحو تفسير مُكتشفات العلوم الطبيعية -كـ **نظرية التطوّر** أو **نظرية الفوضى**- من الناحية اللاهوتية مُستخدمين نماذجَ لاهوتيةً ثابتةً كالإيمان الكلاسيكي، وعقيدة الإخلاء، وعقيدة الخَلق. احتجّ **جون هاوت** بأنّ النظرة اللاهوتية المتمثِّلة بالإخلاء (تفريغ الذات) تُمهِّد الطريق لمكتشفاتٍ علميةٍ كنظرية التطوُّر، أي أنّ الإله المفرِّغ لذاته (أي الذي يحدُّ كيانه) ويخلقُ عالَماً متميزاً ومستقلّاً، يمنحُ هذا العالَم اتّساقاً ذاتيّاً وهذا بدوره يُنتِجُ كوناً مُنظِماً لنفسه. تتمثّل النظرة الإبستيمولوجية السائدة في العلم والدين المسيحي بالواقعية النقدية، وهي موقفٌ ينطبقُ على كلٍّ من اللاهوت (الواقعية اللاهوتية) والعلم (الواقعية العلمية).

أدخل **بربور** هذه النظرة إلى أدبيات العلم والدين، وقام علماء لاهوتيون كـ **آرثر بيكوك** (1984) **ووِنتزل فان هويستين** (1999) بتطويرها. تهدفُ الواقعية النقدية إلى تقديم طريقٍ وسطٍ بين الواقعية البسيطة (أي العالَم كما نتصوّره) **والفلسفة الذرائعية**[1] (أي كوْن تصوّراتنا ومفاهيمنا ذرائعيةً محضةً). تُشجّع الواقعية النقدية على التأمُّل النقدي حول التصوُّر والعالَم وبالتالي فإنّها «نقديةٌ»، وتتّسمُ بتوجّهاتٍ متنوّعةٍ في أعمال المؤلِّفين المختلفين. على سبيل المثال، قام فان **هويستين** بتطوير شكلٍ ضعيفٍ من الواقعية النقدية ضمن مفهومٍ عن العقلانية أتى بعد الفلسفة التأسيسية حيث

[1]-المذهب العملي أو فلسفة الذرائع أو العَمَلانِيَّة أو البراغماتية (بالإنجليزية: Pragmatism) هو مذهبٌ فلسفيٌّ سياسيٌّ يعتبر نجاح العمل المعيار الوحيد للحقيقة؛ رابطا بين التطبيق والنظرية، حيث إن النظرية يتم استخراجها عبر التطبيق، نشأت هذه المدرسة في الولايات المتحدة في أواخر سنة 1878. والبراغماتية اسم مشتق من اللفظ اليوناني:- براغما:- ومعناه العمل.

تمّ تشكيل الآراء اللاهوتية من خلال عواملَ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ وبيولوجيةٍ مُتطوِّرةٍ. أمّا **مورفي**، فقد قام بتلخيص الشروط العقائدية والعلمية لمقاربات العلم والدين واعتبر أنّ أيّ مقاربةٍ متكاملةٍ ينبغي أن تتماشى بشكلٍ عامٍّ مع العقيدة المسيحية -وخصوصاً المبادئ الرئيسية كعقيدة الخَلق- وأن تسير في الوقت نفسه وفقاً للملاحظات التجريبية من دون تقويض التطبيقات العلمية.

احتجّ عددٌ من المؤرِّخين بأنّ المسيحية كانت عاملاً أساسيّاً في تطوُّر العلم الغربي. اعتبر بيتر هاريسون أنّ عقيدة الخطيئة الأولى قد لعبت دوراً مهمّاً في ذلك واحتجّ على وجود اعتقادٍ منتشرٍ في أوائل الفترة المعاصِرة يُفيدُ بأنّ آدم قبل سقوطه كان يمتلكُ حواسَّ ساميةً، وذكاءً، وفهماً. نتيجةً لهبوطه، أصبحتْ الحواس الإنسانية أقلَّ فعاليةً، وتقلّصتْ قدرتنا على القيام بالاستنتاجات الصحيحة، وغدتْ الطبيعة بحدِّ ذاتها أقلَّ وضوحاً. لم يعد البشر بعد السقوط قادرين على الاعتماد بشكلٍ حصريٍّ على استدلالهم البديهي لكي يفهموا الطبيعة وأصبحوا بحاجةٍ لتكملة استدلالهم وحواسّهم من خلال إجراء الملاحظات بمساعدة آلاتٍ خاصّةٍ كالمجهر والمِنظار الفلكيّ. كما كتب **روبرت هوك** في مقدّمة كتابه «**الفحص المجهري**»[1]:

«بسبب الفساد المستَمَدّ، المتأصِّل والمولود معه، وبسبب تنشئته وحديثه مع الناس فإنّ كلَّ إنسانٍ معرّضٌ للانزلاق في جميع أنواع الأخطاء... هذه هي المخاطر الكامنة في عملية المنطق البشري، ولا يُمكن أن تنبثق علاجاتها جميعاً إلا من الفلسفة الحقيقية والميكانيكية والتجريبية (العلم المستنِد إلى التجربة)».

لعلّ إحدى التطوّرات اللاهوتية الأخرى التي سهّلت تصاعد العلم الطبيعي كانت «**إدانة باريس**» (1277) التي حظرت تعليم أو قراءة الآراء الطبيعية الفلسفية التي كانت تُعَدُّ بدعة كرسائل أرسطو المادية. نتيجةً لهذا الأمر، فتحت الإدانة المجال الفكري للنظر أبعد من الفلسفة الطبيعية اليونانية القديمة. على سبيل المثال، كان بعضُ فلاسفة القرون الوُسطى **كجون بوريدان** (القرن الرابع عشر) يعتقدون بالمبدأ الأرسطي الذي يُفيدُ عدم إمكانية وجود الفراغ في الطبيعة. ولكن حينما غدتْ هذه الفكرة معقولةً،

[1]-Micrographia.

أصبح بإمكان الفلاسفة الطبعيين كـ **إفانجليستا توريتشيلي** (1608-1647) **وبلايز باسكال** (1623-1662) إجراء التجارب على الضغط الجوّي والفراغ.

لكي يقدّموا أدلةً إضافيةً على الدور التشكيلي الذي لعبه الدين المسيحي في تطوير العلم الطبيعي، أشار بعض المفكّرين إلى العقائد المسيحية التي كان يؤمنُ بها فلاسفةٌ طبيعيون بارزون في القرن السابع عشر. على سبيل المثال، كتب **كلارك** ما يلي:

«حينما تستثني الله من تعريف العلم الطبيعي، فإنّك تقومُ من خلال حركةٍ واحدةٍ باستبعاد أعظم الفلاسفة الطبيعيين في ما يُسمّى بالثورة العلمية وهم: كِبلِر، كوبرنكوس، غاليليو، بويل، ونيوتن على سبيل المثال لا الحصْر».

أمّا مفكّرون آخرون، فإنّهم يذهبون إلى حدّ الادّعاء بأنّ المسيحية كانت فريدةً ومهمّةً في تحفيز الثورة العلمية. يعتبرُ **رودني ستارك** (2004) أنّ الثورة العلمية كانت بالفعل تطوّراً بطيئاً وتدريجيّاً انبثق عن اللاهوت المسيحي في القرون الوُسطى. ولكنّ هكذا ادّعاءات لا تعترفُ بالمساهمات الحقيقية للعلماء المسلمين واليونانيين (على سبيل المثال لا الحصر) في عملية تطوُّر العلم المعاصِر. على الرغم من هذه التفاسير الإيجابية للعلاقة بين العلم والدين في المسيحية، ما زالت توجد مصادر للتوتُّر المستمر. على سبيل المثال، ما زال الأصوليون المسيحيون يرفعون أصوات المعارضة ضدّ نظرية التطوُّر.

3. الروابط المعاصِرة بين العلم والدين

يشتملُ العمل الحالي في ميدان العلم والدين على سعةٍ من الموضوعات ومن ضمنها الإرادة الحرّة، الأخلاق، الطبيعة البشرية، والوعي. يُناقِشُ علماء اللاهوت الطبيعي المعاصرون وجود الدقّة في العالَم -وعلى وجه الخصوص أدلة التصميم التي تعتمدُ على هذه الدقة- وتفسير علم الكون المتعدّد، ومعنى الانفجار الكبير. على سبيل المثال، قام مفكّرون من أمثال **هاد هادسون** (2013) باستكشاف الفكرة التي تُفيدُ بأنّ الله قد خلق أفضل الأكوان الممكنة على الإطلاق. في ما يلي، نُقدّمُ نظرةً عامةً لموضوعَيْن قد أثارا اهتماماً وجدلاً كبيراً خلال العقود الماضية وهما: الفعل الإلهي (ومسألة الخَلق التي ترتبطُ به بشكلٍ وثيقٍ) ومنشأ الإنسان.

أ) الفعل الإلهي والخَلق

قبل أن يقوم العلماء بتطوير آرائهم حول علم الكون ونشأة العالم، كانت الثقافات الغربية تمتلكُ عقيدةً تفصيليةً حول الخَلق تعتمدُ على النصوص الإنجيلية (مثلاً: أول ثلاثة فصول من **سفر التكوين وسفر الرؤيا**) وكتابات **الآباء الكنسيّين** كـ **أوغسطين**. تحملُ هذه العقيدة السمات المترابِطة التالية:

أولاً، ابتدع الله العالَم من لا شيء، أي بتعبيرٍ آخرَ، لم يحتج الله لأيِّ موادَّ موجودةٍ سابقاً لصنع العالَم وذلك على خلاف خالق الكون المادي (في الفلسفة اليونانية) الذي خلق العالَم من المادة الفوضوية الموجودة مُسبقاً. **ثانياً**، يختلف الله عن العالَم، فالعالَم ليس مُساوياً له أو جزءاً منه (على خلاف مذهب الحلولية أو وحدة الوجود) وليس انبعاثاً (ضروريّاً) صادراً عن وجود الله (على خلاف الأفلاطونية الجديدة). في الواقع، خلق الله العالَم بإرادةٍ حرّةٍ، وهذا يُحِدثُ انسجاماً جذريّاً بين الخالق والمخلوق حيث إنّ العالم يعتمدُ بشكلٍ جذريٍّ على فعل الله الإبداعيّ وقيمومته بينما لا يحتاجُ الله بنفسه للخَلق. **ثالثاً**، تُفيدُ عقيدة الخلق بأنّ المخلوقات تتمتّع بالخير الجوهري (وهذا ما يؤكّده سفر التكوين مراراً). يحتوي العالَم على الشر ولكنّ الله لا يتسبّب بحدوث هذا الشر بشكلٍ مباشرٍ. بالإضافة إلى ذلك، لا يُحافظ الله على المخلوقات بدون فاعليةٍ ذاتيةٍ من قِبله بل يقوم بدورٍ فعّالٍ من خلال الأفعال الإلهية الخاصة لرعاية المخلوقات (المعجزات والوحي). رابعاً، أعدّ الله الأمور لنهاية العالَم وسوف يقومُ بخلق جنةٍ وأرضٍ جديدةٍ، وبهذه الطريقة سوف يُستَأصلُ الشر.

ترتبط بعقيدة الخلق آراء حول الفعل الإلهي. وعادةً ما يقومُ علماء اللاهوت بالتفريق بين الفعل الإلهي العام والخاص. للأسف، لا يوجد تعريفٌ متّفَقٌ عليه بشكلٍ عامٍّ حول هذين المفهومَين في ميدانَيِ اللاهوت أو العلم والدين. تتمثّلُ إحدى وسائل التمييز بينهما في اعتبار أنّ الفعل الإلهي العام هو الخلق وقوام الواقع، أمّا الفعل الإلهي الخاص فهو مجموع الأفعال الصادرة عن العناية الإلهية في أوقات وأماكن معيّنة كالمعجزات وإلقاء الوحي إلى الأنبياء. يسمحُ هذا التمييز للمخلوقات بأن تكون مُستقلّةً ويُشيرُ إلى أنّ الله لا يتحكّم بشكلٍ دقيقٍ بكل تفصيلٍ في عالم الخلق. على الرغم من

ذلك، فإنّ هذا التفريق ليس دائماً واضحَ المعالم لأنّه يصعب تحديد كوْن بعض الظواهر فعلاً إلهيّاً عامّاً أو خاصّاً. على سبيل المثال، يبدو أنّ مسألة **القربان المقدّس** في **المذهب الكاثوليكي** (حيث يُصبح الخبز والخمر جسد المسيح ودمه) أو بعض معجزات الشفاء خارج الكتاب المقدّس هي اعتياديةٌ بما فيه الكفاية لتكون جزءاً من الفعل الإلهي العام ولكن يبدو أنّها تشتملُ على نوعٍ من التدخُّل الإلهي الخاص من قِبل الله. قام **ألستون** (1989) بالتفريق بين الأفعال الإلهية المباشرة وغير المباشرة حيث اعتبر بأنّ الأفعال المباشرة تجري دون استخدام الأسباب الطبيعية بينما تتحقّق الأفعال غير المباشرة من خلال الأسباب الطبيعية. بالاستفادة من هذا التفريق، يوجد أربعةُ أنواعٍ من الأفعال التي يُمكن أن يُجريها الله: يُمكنه عدم التصرُّف في العالم على الإطلاق، أو التصرف بشكلٍ مباشرٍ فقط، أو التصرف بشكلٍ غيرِ مباشرٍ فحسب، أو التصرف بشكلٍ مباشرٍ وغيرِ مباشرٍ معاً.

في أدبيات العلم والدين، يوجد سؤالان رئيسيان حول الخلق والفعل الإلهي. إلى أيِّ حدٍّ يُمكن أن تتطابق العقيدة المسيحية عن الخلق والآراء التقليدية عن الفعل الإلهي مع العلم؟ كيف يُمكنُ فهمُ هذين المفهومَيْن ضمن إطارٍ علميٍّ، مثلاً: ماذا يعني قيام الله بالخلق والفعل؟ ينبغي أن نُلاحظ بأنّ عقيدة الخلق لا تُصرّح بشيءٍ عن عمر الأرض ولا تُحدِّد نمطاً من الخلق، وهذا يسمحُ بوجود نطاقٍ واسعٍ من الآراء الممكنة ضمن العلم والدين حيث تُعَدُّ نظرية خلق الأرض الفتيّة واحدةً من الآراء التي تتطابقُ مع الكتاب المقدّس. بالفعل، فإنّ بعض النظريات العلمية كنظرية الانفجار الكبير التي اقترحها لأوّل مرّةٍ الراهب البلجيكي **جورج ليميتر** (1927) تبدو متناسِبةً مع عقيدة الخلق حيث يظهر دعمُها لمبدأ الخلق من العدم لأنّها تنصّ على أنّ الكون قد تشكّل من وضعٍ اتّسم بغاية الحرارة والكثافة منذ نحو 13.8 مليار سنة بالرغم من أنّ بعض الفلاسفة قد عارضوا التفسير الذي يُفيدُ بأنّ الكون له مبدأٌ زمنيٌّ.

تمثّلتْ المحصلة النهائية للاكتشافات العلمية منذ القرن السابع عشر بحسب المنهج الغربي بإبعاد الله بشكلٍ متنامٍ إلى الهامش، وقد تحقّق خرْق العلم لميدان الدين (المسيحي تحديداً) عبر طريقين: **أولاً:** قامت الاكتشافات العلمية -من الجيولوجيا ونظرية التطور

على وجه الخصوص- بتحدّي البيانات الإنجيلية حول مسألة الخلق وحلّت مكانها. بينما لا تحتوي عقيدة الخلق على تفاصيل حول كيفية الخلق وزمانه، إلا أنّ الإنجيل كان يُعتَبَرُ حجّةً. **ثانياً،** يبدو أنّ المفهوم الصادر عن القوانين العلمية للفيزياء في القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يترك مجالاً للفعل الإلهي الخاص. سوف نناقش هذين التحدّيّن في ما يلي مع حلولٍ مقترحة في الأدبيات المعاصِرة للعلم والدين.

عادة، اعتمد المفكّرون المسيحيون على الإنجيل كمصدرٍ للمعلومات التاريخية، ولكنّ التفسير الإنجيلي لقصص الخلق -وعلى وجه الخصوص القصص الواردة في أول فصلين من **سفر التكوين** (وبعض الفقرات الأخرى المتناثرة كتلك الواردة في **سفر أيوب**)- يبقى مليئاً بالصعوبات. هل ينبغي تفسير هذه النصوص بأسلوبٍ تاريخيٍّ أو مجازيٍّ أو شعريٍّ؟ وماذا نفعل بحقيقة وجود الاختلاف في ترتيب الخلق ضمن هذه القصص؟ قام **جيمز آشر** (1581-1656)، **رئيس الأساقفة الأنغليكانيين**، باستخدام الإنجيل لكي يحدّد أنّ بدء الخلق كان في السنة 4004 قبل الميلاد. على الرغم من أنّ هذه التفاسير الحرفية لقصص الخلق في الإنجيل لم تكن نادرةً وما زال يتّبعها المؤمنون بنظرية خلق الأرض الفتية في يومنا الحالي، إلا أنّه سبق وقام علماء اللاهوت قبل آشر بتقديم تفاسير بديلة وغير حرفية للمضامين الإنجيلية. منذ القرن السابع عشر فصاعداً، تعرّضت عقيدة الخلق في المسيحية للضغط من علم الجيولوجيا حيث أشارت الاكتشافات إلى أنّ عمر الأرض هو أكبر بكثير من 4004 عام قبل الميلاد. من القرن الثامن عشر، قام فلاسفة طبيعيون من أمثال **ميليه، لامارك، تشيمبرز، وداروين** باقتراح نظرياتٍ تحويلية (ما يُسمّى اليوم **تطوُّرية**) تبدو غير متطابقة مع تفاسير الكتاب المقدّس حول الخلق المميّز للأنواع. بعد نشر كتاب داروين «**أصل الأنواع**» (1859)، نشأ نقاشٌ مستمرٌّ حول كيفية إعادة تفسير عقيدة الخلق على ضوء نظرية التطوُّر.

قام **تيد بيترز ومارتينيز هيولِت** (2003) بتحديد نطاق الفعل الإلهي من أجل توضيح المواقف المختلفة حول الخلق والفعل الإلهي في الأدبيات المعاصِرة للعلم والدين، وفرّقا بين بُعدَين في هذا النطاق وهما: درجة الفعل الإلهي في العالَم الطبيعي وهيئة التفاسير السببية التي تربطُ الفعل الإلهي بالعمليات الطبيعية. في أحد الطرفين،

يقفُ المؤمنون بالخلق الذين يعتقدون بأنّ الله قد خلق العالَم وقوانينه الأساسية وأنّه يقومُ أحياناً بأفعالٍ إلهيةٍ مميّزةٍ (المعجزات) التي تتدخّل في نسيج القوانين، ويُنكرون وجودَ أيّ دورٍ للانتقاء الطبيعي في أصل الأنواع. في عقيدة الخلق، توجد نظرية خلق الأرض القديمة ونظرية خلق الأرض الفتيّة. تقبلُ النظرية الأولى بعلم الجيولوجيا ولكنّها ترفض البيولوجيا التطوّرية بينما ترفضُ النظرية الثانية الاثنين معاً. إلى جانب عقيدة الخلق، تردُ مسألةُ التصميم الذكي التي تؤكّدُ على التدخُّل الإلهي في العمليات الطبيعية. يعتقدُ المؤمنون بالتصميم الذكي في عملية الخلق بأنّ الدليل على هذا التصميم يقعُ في التعقيدات غير القابلة للاختزال الكامنة في الكائنات الحيّة، وعلى هذا الأساس يستنتجون وجودَ التصميم والهدفية. كغيرهم من المؤمنين بقضية الخلق، يُنكرون وجودَ دورٍ مهم لعملية الانتقاء الطبيعي في تشكيل التعقيد العضوي ويؤكّدون على التفسير التدخُّليّ للفعل الإلهي. لأسبابٍ سياسيةٍ، لا يُحدّدون بأنّ المصمّم الذكي الذي يؤمنون به هو الله لأنّهم يأملون تجنُّبَ الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة في الولايات المتّحدة الذي يحظرُ تعليم العقائد الدينية في المدارس الرسمية.

أمّا علماء التطوّر المؤمنون بالله، فإنّهم يتّخذون منهجاً غيرَ تدخليٍّ تجاه الفعل الإلهي ويعتبرون بأنّ الله يخلقُ بشكلٍ غيرِ مباشرٍ عبرَ قوانين الطبيعة (الانتقاء الطبيعي مثلاً). على سبيل المثال، يعتبرُ عالم اللاهوت **جون هاوت** (2000) بأنّ العناية الإلهية هي حبٌّ للغير وأنّ الانتقاء الطبيعي وغيره من العمليات الطبيعية هي تجلياتٌ لهذا الحب لأنّها تدعمُ الاستقلال والحرية. على الرغم من أنّ علماء التطوُّر المؤمنين بالله يسمحون بمقدارٍ من الفعل الإلهي الخاص –خصوصاً معجزة تجسُّد المسيح- إلا أنّ الربوبيين من أمثال **مايكال كوري** (1994) يعتبرون أنّه يوجد فقط فعلٌ إلهيٌّ عام: أي أنّ الله قد وضع قوانينَ الطبيعة ويدعها تجري كالساعة من دون تدخُّلٍ إضافي من قِبله. على الرغم من ذلك، فإنّ مذهب الربوبية بعيدٌ جدّاً عن المادية الأنطولوجية التي تُفيدُ بأنّ العالم المادي هو وحده الموجود.

تأثّرتْ الآراءُ حول الفعل الإلهي بالتطوّرات الفيزيائية وتفسيراتها الفلسفية. في القرن السابع عشر، قام الفلاسفة الطبيعيون من أمثال **روبرت بويل** و**جون ويلكينز** بتطوير نظرةٍ ميكانيكيةٍ إلى العالَم تُفيدُ بأنّ العمليات النظامية والقانونية هي التي

تحكمه. ولكنّ القوانين الثابتة قد شكّلت صعوباتٍ أمام مفهوم الفعل الإلهي الخاص، إذ كيف يُمكنُ لله أن يتصرّف في عالمٍ محدَّدٍ بالقوانين؟ إحدى أساليب النظر إلى المعجزات والأشكال الأخرى من الفعل الإلهي الخاص هي اعتبارها أفعالاً تُعلّقُ أو تُهمل القوانين الطبيعية بطريقةٍ ما. على سبيل المثال، عرّف **ديفيد هيوم** المعجزة كـ «**انتهاكٍ لإحدى قوانين الطبيعة بمشيئةٍ محدّدةٍ للإله أو تدخُّلٍ فاعلٍ غيرِ مرئيٍّ**»، وبعده، قام **ريتشارد سوينبورن** بتعريف المعجزة كـ «**انتهاكٍ لقانون طبيعيٍّ من قِبل الإله**». عادةً ما يوصف مفهوم الفعل الإلهي على أنّه تدخُّليٌّ، والتدخُّلية تعتبرُ بأنّ العالَم محدَّدٌ سببيّاً وبالتالي على الله أن يفتح المجال أمام الأفعال الإلهية الخاصة. ولكن على النقيض من ذلك، تقتضي أشكال الفعل الإلهي غير التدخلية أنّ العالَم في إحدى مستوياته هو غيرُ محدَّدٍ سببيّاً وبالتالي يستطيعُ الله التصرُّف من دون تعليقٍ أو إهمالٍ لقوانين الطبيعة.

في القرن السابع عشر، أفاد شرحُ آليات الطبيعة على ضوء القوانين الفيزيائية الدقيقة في الدلالة على عبقرية المصمّم الإلهي. وصل دليل التصميم إلى ذروته خلال القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، وليس مع إصدار كتاب **ويليام بايلي** «**اللاهوت الطبيعي**» (1802) الذي يُعَدُّ صوتاً متأخراً في الجدال حول دليل التصميم. على سبيل المثال، اقترح ساموليل كلارك وجودَ برهانٍ استدلاليٍّ منبثقٍ من التصميم وذلك من خلال الرجوع إلى علم **نيوتن**، ونبّه إلى وجود «**الانتظام الرائع لحركات جميع الكواكب من دون أفلاك التدوير، والمحطات، والارتدادات أو أيِّ انحرافٍ أو ارتباكٍ على الإطلاق**».

إحدى الاستنتاجات الأخرى التي أشارت إليها الفيزياء الجديدة المستندة إلى القوانين هي أنّه باستطاعة الكون الجريان بيسرٍ من دون الحاجة إلى تدخُّل الإله. يبدو أنّ فهم الكون بطابعٍ حتميٍّ وعلى أنه محكومٌ من قبل القوانين السببية الحتمية –كما أبرزه **لابلاس** (1749-1827) مثلاً- لم يترك أيَّ مجال للفعل الإلهي الخاص الذي يُعَدُّ عنصراً رئيسيّاً في العقيدة المسيحية المتمثّلة بالخلق. اعترض **نيوتن** على هذه التفاسير في ملحق كتابه ***Principia*** في 1713 واعتبر أنّه يُمكن شرح حركة الكواكب وفقاً لقوانين الجاذبية إلا أنّ مواقع مداراتها ومواقع النجوم التي تبتعد بما فيه الكفاية حيث لا تؤثّر على بعضها من ناحية الجاذبية تقتضي تفسيراً إلهيّاً. احتجّ **ألستون** (1989) -على خلاف المفكّرين من أمثال

بولكينغهورن (1998)- أنّ الفيزياء الميكانيكية قبل القرن العشرين تطابقتْ مع الفعل والإرادة الحرّة الإلهية. حينما نفترضُ وجود عالمٍ محتومٍ بشكلٍ تامٍّ ووجود العلم الإلهي الكلي، يُمكن أن يقوم الله بوضع الشروط الأولية وقوانين الطبيعة بطريقةٍ تُحقّق خططه، وفي هكذا عالمٍ ميكانيكي يكونُ كلُّ حدث هو فعلٌ إلهيٌّ غير مباشر.

قامتْ أوجه التقدُّم في الفيزياء في القرن العشرين –ومن ضمنها نظريات النسبية العامة والخاصة، ونظرية الفوضى، ونظرية الكم- برفض النظر إلى الخلق كآلية الساعة الميكانيكية. في النصف الأخير من القرن العشرين، تمّ استكشاف نظرية الفوضى وفيزياء الكم كوسائلَ ممكنةٍ لإعادة تفسير الفعل الإلهي. اقترح **جون بولكينغهورن** (1998) بأنّ نظرية الفوضى لا تُقدِّم حدوداً إبستمولوجيةً لما يُمكن أن نعرفه عن العالَم فحسب، بل تُوفِّرُ للعالَم أيضاً «**انفتاحاً أنطولوجيّاً**» حيث يُمكن لله أن يتصرّف دون انتهاكٍ لقوانين الطبيعة. تكمنُ إحدى صعوبات هذا النموذج في انتقاله من معرفتنا بالعالم إلى الافتراضات حول ماهية العالم: هل تعني نظرية الفوضى أنّ النتائجَ غيرُ محدّدةٍ فعلاً أو أننا كبشرٍ محدودين لا نستطيع التنبُّؤ بها؟ اقترح **روبرت راسل** (2006) أنّ الله يتصرّف في الحوادث الكمية، وهذا يسمح له أن يعمل بشكلٍ مباشرٍ في الطبيعة من دون نقض قوانينها، وبالتالي يكونُ هذا النموذج غيرَ تدخُّليٍّ. بما أنّه لا توجد أسبابٌ طبيعيةٌ فعّالةٌ على المستوى الكمي وفقاً لتفسير **كوبنهاغن** لميكانيكيا الكم، يتمّ اختزال الله في الأسباب الطبيعية، وقد لخّص **مورفي** (1995) نموذجاً تصاعديّاً مماثلاً حيث يتصرّف الله في الفضاء الذي يوفّره عدم التحديد الكمي. لقد لاقت هذه المحاولات لتحديد أفعال الله ضمن ميكانيكيا الكم أو نظرية الفوضى –والتي أطلقتْ عليها **ليديا جايغر** «**الفيزيائية زائد الله**»- نقداً شديداً، فمن غير الواضح في النهاية إذا كانتْ تسمح نظرية الكم بحدوث الفعل الإنساني الحر فضلاً عن الفعل الإلهي الذي لا نعرف الكثير عنه. إلى جانب هذا، احتجّ **ويليام كارول** (2008) استناداً إلى **الفلسفة التومائية** على أنّ المفكّرين من أمثال **مورفي وبولكينغهورن** قد أخطآ على مستوى المقولة، فالله ليس سبباً بالطريقةِ نفسِها التي تكونُ فيها المخلوقات أسبابًا فيتنافس مع الأسباب الطبيعية، ولا يحتاج الله إلى عدم التحديد لكي يتصرّف في العالم، بل إنّ الله كسببٍ رئيسيٍّ يدعمُ ويضع الأساس للأسباب الثانوية.

بينما يتوافقُ هذا الحل مع مذهب الحتمية (حيث لا تهم كثيراً التفاصيل الدقيقة للفيزياء وفقاً لهذه النظرة)، إلا أنّه يُشوِّش الفارق بين الفعل الإلهي العام والخاص. علاوةً على ذلك، فإنّ عقيدة التجسيد تُشير إلى أنّ فكرة كون الله ضمن الأسباب الطبيعية ليست غريبةً في اللاهوت وأنّ الله يتصرّف أحياناً كسببٍ طبيعيٍّ.

برز جدالٌ حول الدرجة التي تكونُ فيها العشوائية ميزةً أصيلة للخلق وكيف يترابط الفعل الإلهي مع الصدفة. تُشكِّلُ الصدفة والعشوائية خصائصَ مهمةً في نظرية التطوّر (أي الاستبقاء غير العشوائي للاختلافات العشوائية). في تجربةٍ فكريةٍ شهيرةٍ، تخيّل **غولد** أنّه بإمكاننا إرجاع شريط الحياة إلى زمن «**طَفل بورغيس**» (أي منذ 508 مليون سنة)، ولكنّ فرصة وصولنا إلى أيِّ شيءٍ يُشبه الكائنات الحية في زمننا الحالي هي ضئيلةٌ إلى درجة الانعدام.

وفقاً للتفسير الإلهي، قد تكونُ العشوائية بُعداً ظاهراً فقط للخلق أو ميزةً أصيلةً. يُشيرُ **بلانتينغا** إلى أنّ العشوائية تفسيرٌ فيزيائيٌّ للدليل، وهناك إمكانيةٌ بأنّ الله قد هدى كلَّ طفرةٍ في عملية التطوُّر. بهذه الطريقة، يكون الله قد هدى مسيرة التاريخ التطوُّري عبر التسبُّب بإحداث الطفرات الصحيحة في الوقت المناسب وبالتالي قام بحفْظ أشكال الحياة التي أفضتْ إلى النتائج التي توخّاها.

من ناحيةٍ أخرى، يعتبرُ بعضُ المفكّرين أنّ العشوائية هي ميزةٌ أصيلةٌ في التصميم وليست مجرّد مظهرٍ فيزيائيٍّ خادعٍ. يكمنُ التحدّي الذي يُواجههم في تفسير كيفية تطابُق العناية الإلهية مع العشوائية الفعلية (وفق نظرة مذهب الربوبية، يُمكن للفرد أن يقول ببساطة بأنّ الله قد أنشأ الكون ولكنّه لم يتدخّل في مجراه ولكنّ هذا الخيار ليس مُتاحاً أمام المؤمنين بالألوهية، ومعظمُ المفكّرين في ميدان العلم والدين هم مؤمنون وليسوا ربوبيين).

احتجّتْ **إليزابيث جونسون** (1996) استناداً إلى النظرة التومائية للفعل الإلهي على أنّ العناية الإلهية والعشوائية الحقيقية يتطابقان. يمنح اللهُ المخلوقاتٍ قوًى سببيةً فعليةً وبالتالي يجعلها أفضلَ ممّا كانت لتكون عليه إذا افتقرتْ لهذه القوى. الحوادث العشوائية هي أسبابٌ ثانويةٌ، والصدفة هي شكلٌ من الإبداع الإلهي الذي يُنشئ الحداثة والتنوُّع والحرية.

العلم والدين في القرن العشرين[1]

إيان بربور[2]

من الميزات الإيجابية التي اتّسمت بها شخصية المفكّر الغربي إيان بربور الرصانة والاعتدال وعدم تبنّي نهجاً علمويّاً، كما كان لآرائه تأثيرٌ ملموسٌ، ومن أبرز متبنّياته الفكرية ما يلي: معارضة مذهب الحسّية، معارضة النظرية الذرية الهيومية، معارضة النزعة الحسّية الوضعية المتطرّفة، تسليط الضوء على مكامن الخلل الإبستيمولوجية، نقد الذات، تعدّد مناهج البحث.

وأمّا نقاط الضعف التي ترد عليه فيمكن تلخيصها بما يلي: تطرّق في الكثير من مباحث كتاباته وبما فيها المبحث الذي اختير هنا، إلى شرح وتحليل فلسفة وايتهيد الآلية - الدينامية - حيث دافع عنها بكلّ قوّةٍ، اعتماده على الأسس الفلسفية لفلسفة وايتهيد الآلية، التنزّل بمستوى الربّ المطلق إلى مستوى ربٍّ متناهٍ لا إطلاق في ذاته، اعتبار الربّ مجرّد مؤثّرٍ جزئيٍّ وغيرِ تامٍّ في منظومة الوجود، قبول نظرية التطوّر الداروينية، معارضة كون الظواهر المادّية بسيطة، تبنّي فكرة الحياة في المستويات الطبيعية المتدنّية، الاعتقاد بالتبادل بين مختلف المستويات، الاعتقاد المشروط بوجود الربّ.

الجدير بالذكر هنا أنّ نقاط الضعف كثيرةٌ جدّاً في فلسفة إيان بربور وفي المبادئ اللاهوتية التي يطرحها أتباعه والتي يمكن

---

[1]-المصدر:

IAN G. BARBOUR, ***Issues in science and religion***, 1966, Carleton College Northfield, Minnesota, United States of America by Prentice-Hall, Inc.Englewood Cliffs, N. J.

تعريب: هبة ناصر.

[2]-إيان جرايم بربور (تأريخ الولادة عام 1923م - مدينة بكين): أستاذٌ صينيٌّ متخصّصٌ بتدريس علم اللاهوت، وقد أكمل دراساته العليا في فرع الفيزياء بريطانيا وعلم اللاهوت في مدينة شيكاغو الأمريكية، وامتهن التدريس والبحث العلمي في العديد من الجامعات الأمريكية حتّى وافاه الأجل في عام 2013م بولاية مينيسوتا.

اعتبارها ضرباً من الازدواجية الفكرية؛ وبغضّ النظر عن هذه المؤاخذات، هناك نقاط ضعفٍ أخرى نستشفّها في هذه المقالة، ومن جملتها أنّه تطرّق في جانبٍ من المباحث التي ساقها في مقالته إلى نظرية بارت التي أكّد فيها على كون شخصية النبي عيسى (عليه السلام) وحياً وأنّه كلمة الله، وعلى أساس هذه الرؤية يجب الإذعان إلى وجود تعارض ونقص في الكتاب المقدّس نظراً لضيق نطاق الأفق الفكري لكتّابه لكون مدوّنيه بشراً لا يمتلكون أفقاً فكرياً مطلقاً. بما أنّ إيان بربور كان مسيحياً، فمن البديهي أنّنا نراه لا يتطرّق إلى نقد نظرية بارت بشكلٍ جادٍّ، والمسيح عيسى (عليه السلام) بحسب تعاليمنا الإسلامية حتّى وإن كان كلمة الله وقد نزل على قلبه وحي السماء، لكنّنا اليوم لا نجد الإنجيل الحقيقي الذي جاء به بصفته كتاباً سماويّاً باتّفاق جميع المسلمين.

هذا الباحث الغربي اعتبر الوحي الذي نزل على النبي عيسى (عليه السلام) وسائر الأنبياء والرسل (عليهم السلام) مجرّدَ حدثٍ تأريخيٍّ منقطعٍ وغيرِ متواصلٍ، إلا أنّ مبادئنا الإسلامية ترفض هذا الكلام جملةً وتفصيلاً، لأنّ الوحي الذي ينزل على قلب كلّ نبيٍّ ومرسلٍ هو وحيٌ تشريعيٌّ، لذا لا يمكن اعتبار الوحي غير التشريعي بأنّه من خصائص الأنبياء والرسل (عليهم السلام)، فما من شأنه البقاء والاستمرار هو مضمون الوحي الذي نزل عليهم، وقد تعرّض على مرّ العصور إلى تحريفٍ وتغييرٍ جرّاء شتّى العوامل الخارجية الثقافية والسياسية وغيرها، وأبرز مثال لهذه الظاهرة العهدان القديم والجديد اللذان تعرّضا لتحريف مشهود؛ لكنّ القرآن الكريم بصفته نصّاً متواتراً بقي مصوناً من تأثير هذه العوامل ولم يطرأ عليه أيٌّ تحريفٍ يذكر، لذا بإمكاننا الاعتماد على نصّه الذي هو وحيٌ خالصٌ للاطّلاع على ما نزل على الناس في عصر الرسالة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الاختلاف الوحيد بين الإنسان المعاصر وإنسان عصر الرسالة يكمن في الاطّلاع على مغزى الوحي بشكلٍ

شفويٍّ أو مدوَّنٍ، فإنسان عصر الرسالة اطّلع عليه بشكلٍ شفويٍّ في حين أنّ الإنسان المعاصر يطّلع عليه بشكلٍ مدوَّنٍ.

إذًا، النقد الأساسي الذي يرد على المنظومة الفكرية لإيان بربور يتمحور حول مبادرته إلى تحليل آراء ونظريات العديد من المفكّرين البارزين في مضمار المذهب الوجودي والنزعة الوضعية المنطقية، كما سلّط الضوء على ما طُرح من قبل علماء اللاهوت الأرثوذكسيين الجدد، حيث تحدّث عنها بأسلوبٍ تحليليٍّ واحدةٍ تلو الأخرى ثمّ أشار إلى وجود تعارض بين العلم والدين فيها؛ لذا نرجو من القرّاء الكرام الالتفات إلى هذه المسألة حين قراءة المقالة.

كلمة التحرير

التناقضات بين اللاهوت والعلم

سوف نقدِّم أولاً بعض الآراء المتباينة حول القضية التي تُفيدُ أنّ مناهج العلم والدين تختلفُ جوهريّاً. وفقاً لهؤلاء المفكّرين، ينبغي أن ينفصل هذان المشروعان ويستقلّا عن بعضهما بشكلٍ تامٍّ. لا يمتلكُ مضمونهما وموضوعهما أيَّ شيءٍ مُشترك، وعلاوةً على ذلك تختلفُ طرائقُ وصولهما إلى المعرفة إلى درجة انعدامِ أيِّ نقاطٍ تستدعي المقارنة أو القياس المثمِر. يتحقّقُ الدفاع عن الدين في مقابل هجمة العلم عبر فصلهما عن بعضهما بشكلٍ تامٍّ، فتنعدم فرصة نشوء النزاعات لأنّه يتمّ تعيين مسألةٍ ما إلى ميدانٍ واحدٍ منهما -وليس إلى الاثنين معاً على الإطلاق- وذلك وفقاً لأسُس التحديد. انطلاقاً من الاعتبار نفسه، لا يُمكن أن يُساهم أيٌّ منهما بشكلٍ إيجابيٍّ تجاه الآخر، وما يهمُّ اللاهوت لا يهمُّ العلمَ وليس في مُتناوله –والعكس صحيحٌ. إن جاز التعبير، يحتلُّ كلُّ واحدٍ منهما مقصورةً منيعةً في الفكر البشري، وتُنسَبُ «**النزاعات**» القديمة إلى حالات الإخفاق في إدراك هذه الاختلافات.

هناك بياناتٌ مُختلفةٌ عن أسباب عدم الترابط بين الفهم اللاهوتي والعلمي. في

الأرثوذوكسية الجديدة، فرادةُ الوحي تُميِّزُ اللاهوتَ عن جميع الاكتشافات البشرية، ولكن في المذهب الوجودي يُشكِّلُ الانقسامُ بين الوجود الشخصي والأدوات غير الشخصية أرضيةَ التناقض، وأمّا في التحليل اللغوي فيُمثِّلُ الاختلافُ في وظيفة اللغة الدينية والعلمية أساسَ التبايُن. ولكن على الرغم من ذلك، تتوحّدُ هذه التفاسير الثلاثة لا فقط في إلحاق التناقض باللاهوت والعلم بل أيضاً في التعبير عن التحفُّظات حول أهليّة العقل في التوصُّل إلى الفهم الديني. تتّفقُ هذه التفاسير الثلاثة أيضاً على **انعدام النتائج الميتافيزيقية** في النظريات العلمية، وتؤكِّدُ أنّ العلم يمنحُ معرفةً تقنيةً فحسب عن حالات الانتظام التي يُمكن التنبُّؤ بها في الطبيعة وأنّه لا ينبغي أن نتوقّع من العلم تقديمَ القاعدة لفلسفة الحياة أو لمجموعةٍ من المعايير الأخلاقية. يقوم هؤلاء المفكِّرون برفْض خدمات الميتافيزيقيا كجسرٍ بين العلم والدين ويُهاجمون محاولات كلٍّ من المؤمنين والملحدين لاستخدام العلم دعماً لمواقفهم اللاهوتية والفلسفية، ويُقالُ بأنّه ينبغي على كلٍّ من العالِم في ميدان الطبيعيات واللاهوتي الانشغالَ بشؤونه الخاصة وعدم التدخُّل بأمور الآخر.

1.التجلي الذاتي الإلهي في مقابِل اكتشاف الإنسان (الأرثوذوكسية الجديدة)

لم يُؤثِّر أحدٌ أكثر من **كارل بارث** على الفكر البروتستانتي في القرن العشرين. قام بارث بالكتابة في الفترة التي تلتْ الحرب العالمية الأولى حينما أدّت النزاعاتُ الدولية إلى زعزعة التفاؤل بالإنسان وقدراته، فكانت ردّةُ فعله عنيفةً ضدّ ليبرالية القرن التاسع عشر الذي كان قد تدرّج عليها. ادّعى بارث أنّ المسيحية قد فقدت رسالتَها المتميِّزة على يد الليبراليين فأصبح اللهُ قوةً مُحايِثة داخل العملية الكونية، واختُزِل المسيح كمثالٍ للخير البشري، وتمّ تجاهل إثم الإنسان في افتراض التقدُّم الحتمي، والأهم من كلّ ذلك أنّه تمّ إبدال الوحي الإلهي بالمحاولات البشرية لاكتشاف الله عبر التأمُّل الفلسفي، أو الضمير الأخلاقي، أو التجربة الدينية.

في مقابل هذه الآراء، أصرّ **بارث** على أنّ الله هو على الدوام «الآخر كلياً» والرب المتسامي الذي يُمكن معرفتُه فقط **حينما يُريد الكشْفَ عن ذاته** كما فعل بشكلٍ بارز عبر

عيسى المسيح. هذا الإله المالك والقدّوس يختلفُ جذرياً عن العالم وينفصلُ عن الإنسان المذنب عبر فجوةٍ لا يُمكن عبورها إلا من الجانب الإلهي لا الإنساني، وينبغي أن يُمثِّل الكشفُ الذاتي الإلهي للإنسان –لا بحث الإنسان عن الله- نقطةَ انطلاق اللاهوت. في كلِّ مقارنةٍ أظهرتْ فيها الليبرالية الاستمرار والتشابه، وجد بارث أنّ الانقطاع والاختلاف يسودان حيث هناك انقطاعٌ بين الوحي والعقل الطبيعي، وبين الله والعالم، وبين المسيح والرجال الآخرين، وبين المسيحية والأديان الأخرى. ينبغي أن يتمحور علمُ اللاهوت حول الله والمسيح وأن ينظر إلى الله وفعله المتجلّي بالمسيح وليس إلى الأفكار والمؤهّلات البشرية. الإيمان ليس حجّةً معقولةً ولكنّه هبةٌ من الله وطاعةٌ بشريةٌ كردٍّ شخصيٍّ على المبادرة الإلهية.

يؤكِّدُ بارث أنّ الوحي الرئيسي هو **شخص المسيح** والكلمة التي أضحتْ جسداً، أمّا الكتاب المقدّس فهو تدوينٌ بشريٌّ محضٌ يشهدُ على حادثة الوحي هذه. تجلّى فعلُ الله في المسيح وليس عبر إملاء كتابٍ معصومٍ، وبالتالي يُمكننا القبول بكلّ اكتشافات النقد التاريخي والتحليل التوثيقي حول القدرات البشرية المحدودة لكتّاب الإنجيل والتأثيرات الثقافية على أفكارهم. بالإضافة إلى ذلك، يلتقي الله حالياً مع الإنسان، ويُخاطِبُ أشخاصاً معيّنين عبر هذا التدوين التاريخي للأحداث الماضية، ويُظهِرُ نفسَه كحاكمٍ ومُخلِّصٍ خصوصاً عبر تبليغ «**الكلمة**». مضمونُ الوحي ليس مجموعةً من الافتراضات عن الله بل الله ذاته في حُكمه ومغفرته.

لقي **اللاهوت البارثي** استجابةً واسعة الانتشار في أوروبا بين الحربين العالميتيْن. استردّ هذا اللاهوت الاعتقادَ الذي اتّسم به عصر الإصلاح والذي تمّثل بسيادة الله ومركزية المسيح وقوة الإثم والنعمة وتمايز الوحي، وهي أمورٌ كان قد أهملها العصريّون والعديد من الليبراليين. ولكن مع ذلك، لم يرفض البارثيون التحليلَ التاريخي للوثائق الإنجيلية كما فعل الأصوليون والعديد من المحافظين. استطاعت هذه الحركة أن تُعيد صياغة مفهوم الوحي مع أخذ النقْد الإنجيلي بعين الاعتبار، وقد أثّرت هذه «**الأرثوذوكسية الجديدة**» –كما أصبحت تُسمّى- على الفكر الديني في أرجاء الغرب وظهرتْ بشكلٍ مُعدَّلٍ في كتابات **إميل برانر**، **رينهولد نيبور**، وغيرهم. ما زالت هذه الأرثوذوكسية

الجديدة شائعةً بين اللاهوتيين البروتستانتيين في أوروبا ولديها تمثيلٌ قويٌّ في أمريكا (على الرغم من أنّه منذ الحرب العالمية الثانية اقترب العديد من أتباعها نحو الليبرالية الأكثر اتّزاناً التي طبعتْ العقود القريبة. وكما في السياسية، فقد يقتربُ المحافظ الإصلاحي كثيراً من الليبرالي المقوَّم).

وفقاً للأرثوذوكسية الجديدة، ينبثقُ **الاختلاف بين مناهج اللاهوت والعلم** من الاختلاف بين موضوع المعرفة الخاص بكلٍّ منهما. يتناولُ اللاهوت الإلهَ المتسامي والغامض الذي يختلفُ جذرياً عن العالم الذي يدرسه العلم الطبيعي حيث لا يُمكن استخدام نفس المناهج في الحقلين معاً. يُعرَفُ الله فقط لأنّه قد أظهر نفسَه عبر المسيح، وأمّا العلم فإنّه يتقدّم عبر الاكتشاف البشري ولا يُساهِم بشيءٍ لصالح الإيمان الديني الذي يعتمدُ كليّاً على المبادرة الإلهية. يُوجِّهُ روّادُ الأرثودوكسية الجديدة انتقاداً شديداً لأيِّ لاهوتٍ طبيعيٍّ يستدلُّ على وجود الله عبر براهين وجود الإبداع في الطبيعة، ويعتبرون أنّ الله لا يُعرَف من خلال خلْقه -عدا المسيح- لأنّ الذنوب تحولُ دون رؤية العقل البشري للعالَم كصناعةٍ إلهية. لا يُمكن سدُّ الثغرة بين الله والإنسان من الجانب البشري، ولا توجد نقاطٌ مُشتركةٌ بين أفكار العلم الطبيعي واللاهوت.

بالتالي، لا يُمكن للعلم الطبيعي أن **يُقدِّم مساهمةً للاهوت أو أن يتعارض معه**. في الأصولية، هناك إمكانيةٌ للتعارض لأنّه قد تدّعي كلٌّ من الفرضيات العلمية والنصوص الإنجيلية المعصومة أنّها بيانٌ حرفيٌّ للأحداث نفسِها. ولكن استناداً إلى الأرثودوكسية الجديدة، لا يُخبرنا الكتابُ المقدّس أمراً جازماً عن المسائل العلمية، والأفكار «**العلمية**» لمؤلفيّ الإنجيل هي التخمينات الخاطئة المتداوَلَة قبل 10 أيام في العصور القديمة. كما يُعبِّر **نيبور**، ينبغي أن نأخذ الإنجيل «**جديّاً ولكن ليس حرفيّاً**». على سبيل المثال، سوف نرى أنّ معظم علماء الإنجيل المعاصِرين يُظهِرون قصّةَ الخَلق كصورةٍ رمزيةٍ لعلاقة الإنسان والعالم الأساسية مع الله وأنّ رسالة هذه القصّة تتعلّق بمخلوقية الإنسان واعتماده على الله بالإضافة إلى الخير الكامن في النظام الطبيعي. يُمكن فصْلُ هذه المعاني الدينية عن علم الكون القديم الذي كان يُعبِّر عنها، فلا يُؤخَذُ آدمُ كشخصيةٍ تاريخيةٍ بل كرمزٍ للإنسان في انتقاله من البراءة إلى المسؤولية والذنب والشعور بالإثم.

لا تمتلكُ هذه النظرة أيَّ علاقةٍ بالتفاسير العلمية لمنشأ الحياة، وبالتالي يكونُ العالِم في ميدان الطبيعيات حرًّاً في مزاولة عمله من دون تدخُّل اللاهوتي، والعكس صحيح، لأنّ موضوعيهما يختلفان بشكلٍ تام.

2.المشاركة الذاتية في مقابل الابتعاد الموضوعي (المذهب الوجودي)

في المذهب الوجودي، ينشأ التباعُد بين مناهج اللاهوت والعلم بشكلٍ رئيسيٍّ من التعارض بين ميدان **الشخصية الفردية** ومجال **الأدوات الموضوعية**. المذهب الوجودي ليس منظومةً فكريةً بل موقفاً أو توجُّهاً يجدُ تعبيراً مُتنوِّعاً في أوساط المفكِّرين المؤمنين والملحدين. في هذا المذهب، المؤثِّر الرئيسي هو **كيركغارد**، العالم اللاهوتي الدنماركي المتحمِّس الذي عاش في أوائل القرن التاسع عشر، على الرغم من أنّ كتاباته بالكاد نالتْ الانتباه إلى أن وصلنا إلى القرن الحالي [العشرين]. تمّ طرحُ العديد من المواضيع الوجودية بقوّةٍ في الأدبيات الأوروبية بعد الحرب وخصوصاً في مسرحيات وروايات **سارتر وكامو**. أمّا **هايدغر وجاسبرز**، فقد أبرزا هذه المواضيع بهيئةٍ فلسفيةٍ بينما قام علماء لاهوتيون مختلفون **كبوبر وبَلتمان** بالتعبير عنها في قالبِ أحاديثَ دينيةٍ مُعيّنةٍ.

يُؤكِّدُ المذهبُ الوجودي بجميع أشكاله أنّه بإمكاننا إدراكُ التجربة الإنسانية الأصيلة **فقط من خلال اشتراكنا الشخصي** كأفرادٍ فعليّين يتّخذون قرارتٍ حرّةً، لا من خلال صياغة المفاهيم العامّة المجرّدة أو القوانين الشاملة عن الإنسان. كلُّ فردٍ منّا هو فاعلٌ فريدٌ ومُبدِعٌ ينبغي أن يُقاوِم تعاملَ الغير تجاهه كأداةٍ في منظومةٍ فكريةٍ أو في مكائد المجتمع العام. قام بعضُ المفكّرين الوجوديين بانتقاد العلماء لاعتبارهم بشكلٍ حتميٍ أنّ الإنسان هو أداةٌ للتلاعُب والتحكُّم، أو بسبب مساهمتهم في المسألة التي أوقعتْها التكنولوجيا بالثقافة الإنسانية وتتمثّلُ بإلغاء الشخصية. ولكن قد اعترف مُعظم المفكّرين الوجوديين بفائدة المعرفة العلمية وادّعوا أنّ الأحداث الرئيسية في حياة الفرد الشخصية فحسْب هي التي تتواجدُ خارج نطاق هذه المعرفة. أكّد هؤلاء المفكّرون أنّ فهمَ أهمّ مظاهر **الوجود البشري** يتمُّ فقط عبر اتّخاذ القرارات، والالتزام، والمشاركة في الحياة ولا يتحقّق أبداً عبر الموقف المنفصِل العقلاني للعالِم في ميدان الطبيعيات. من

بين المواضيع العديدة في المذهب الوجودي كالقلق، الشعور بالذنب، الموت، الحرية، الإبداع، واتّخاذ القرار، نصبُّ اهتمامنا هنا على الإبستمولوجيا الخاصة بهذا المذهب، أي مقاربة المعرفة بطريقةٍ ترتكزُ على الفاعل. يقعُ التناقض الأساسي هنا بين **الذاتية الشخصية** و**الموضوعية غير الشخصية**.

لدى الفيلسوف اليهودي **مارتين بابر** بيانٌ قد تمّ اقتباسه كثيراً حول الاختلاف بين علاقة الإنسان بالأداة وعلاقته بإنسانٍ آخر. العلاقة الأولى التي يُطلِقُ عليها بابر «**أنا-هو (غير العاقل)**» تُمثِّلُ التحليلَ المنفصِل والتحكُّم المتلاعِب بالأشياء غير الشخصية. أمّا علاقة «أنا-أنت»، فإنّها تتّسمُ بمشاركةٍ تامةٍ للشخصية بأكملها، بفهمٍ مُباشرٍ وفوريٍّ، وباهتمامٍ بالطرف الآخر كغايةٍ في حدِّ ذاته. يتحقّقُ هذا اللقاء عبر التفاعُل المتبادل والحوار الحقيقي المنفتِح، وأيضاً من خلال الوعي والإحساس وتوفُّر الحب الصادق. يُمكن الدخول في لقاء «**أنا-أنت**» ولكن لا يُمكن اختزالها في مفاهيم عالَم الـ «**هو (غير العاقل)**»، أي ميدان المكان والزمان والسببيّة. بالنسبة ل **بابر**، يتّسمُ لقاء الإنسان مع الله على الدوام بالمباشَرة والاشتراك بعلاقة «أنا-أنت»، بينما يتحقّقُ الاستفسارُ العلمي في ميدان «أنا-هو (غير العاقل)».

قام **رودولف بالتمان** بتطوير شكلٍ متميِّزٍ ومؤثِّر من **الفلسفة الوجودية المسيحية**. تُفيدُ إحدى فرضياته الرئيسية أنّ الإنجيل يتحدّث بشكلٍ خاطئٍ عن نشاط الله وكأنّه شيءٌ يُمكن وصفُه بلغة المكان والزمان. يعتبرُ **بالتمان** أنّ أيَّ مصطلحاتٍ «**موضوعيةٍ**» لتصوير البُعد الإلهي الذي يتسامى فوق المكان والزمان هي «**خياليةٌ**». يُصرُّ بالتمان على أنّ العلم الطبيعي في الوقت الراهن يُخبرنا بأنّ القوانين الصارِمة للسببيّة تتحكّمُ بالأحداث المكانية-الزمنية وأنّنا نعلم من خلال التأمُّل اللاهوتي أنّه لا يُمكن إضفاء الموضوعية على الإله المتسامي وأفعاله وكأنّهما يقعان في نفس مُستوى الحوادث الطبيعية. ولكن بدلاً من رفض اللغة الخيالية ببساطة كشيءٍ باطلٍ (كما فعلت الليبرالية في القرن التاسع عشر)، أراد بالتمان أن يصون ما اعتبر أنّه معناها الوجودي الأصلي في التجربة الإنسانية ناقلاً إيّاه إلى

لغـة فهـم الإنسـان لذاتـه، وآماله ومخاوفـه، وقراراتـه وأفعالـه. يتمثّلُ السـؤال الرئيسي علـى الـدوام كالتـالي: مـاذا يُعـبِّرُ التصويـرُ الخيـالي عـن **وجـودي الشـخصي** و**علاقتـي باللـه**؟ تُشـيرُ الرسـالة المسـيحية دائمـاً إلى إمكانياتٍ جديـدةٍ في حياتي -اتّخـاذ القرارات، الانبعـاث، وإدراك وجـودي الحقيقـي- ولا تُشـيرُ إلى الحـوادث القابلـة للملاحظـة في العالَـم الخارجـي المنفصِـل عـن مشـاركتي. على سـبيل المثال، يَعتـبِرُ **بالتـمان** أنّ **(قيامة المسـيح)** لم تكـن حادثـةً ماديّـةً من النوع الذي يُمكـن تصويره فوتوغرافيّـاً بل حادثةً في تجربـة الكنسـية القديمـة تتمثّـل بعودة الإيمان بالمسـيح، وهذه الواقعة تتكـرّر في حياة المؤمـن اليـوم حينـما تقـومُ حادثـةُ الخـلاص بتبديل وجـوده بأكملـه. على نحـوٍ مُماثِل، لا يعُـدُّ **بالتـمان** عقيـدة الخلْـق كتعبيرٍ عن المنشـأ الكوني بـل يعتبرها اعترافـاً باعتمادي التـام عـلى الله. بالتالي، لا تُشـيرُ رسـالةُ المسـيحية إلى الحـوادث الموضوعيـة في العالم بل إلى **الفهـم الجديـد لذواتنـا** الـذي يمنحنـا الله إيّاه وسـط حالات القلق والأمـل في تاريخ حياتنـا الشـخصية. لا يشـتركُ اللاهـوت الـذي يتناولُ ميدانَ الشـخصية والتسـامي في أيِّ شيءٍ مـع العلـم الـذي يبحـثُ الأدوات الموضوعيـة في العالم الخارجي من دون الاشـتراك الشـخصي للفاعل.

3.التنوُّع في الاستعمالات اللغوية (التحليل اللغوي)

بالإضافة إلى تأكيد الأرثوذوكسية الجديدة على الوحي وإصرار المذهب الوجودي على الاشتراك الشخصي، ساهم تطوُّرٌ ثالثٌ في فكر القرن العشرين بحدوث تفريقٍ حادٍّ بين العلم والدين، وهو: تنامي التحليل اللغوي الذي يُعَدُّ اليوم المنظورَ السائد بين الفلاسفة البريطانيين والأمريكيين. ينبغي أن نبدأ من خلال وصْف سَلَفه، أي **الحركة الوضعية المنطقية** في الثلاثينيات التي مثّلتْ بشكلٍ جزئيٍّ إعادةَ الإحياء للتقليد التجريبي واستندتْ إلى حجّة **هيوم** التي تُفيدُ أنّ كلَّ ما يُمكنُ أن يعرفه الفرد عن الواقع هو قطعاتٌ خاطفةٌ من المعلومات الحسيّة المنفصِلة. ينبغي أن نستذكرَ ادّعاءَ **هيوم** الذي يُفيدُ أنّ ما نُطلق عليه تسمية «**السببية**» هو ببساطةٍ العادة المتمثّلة بربط بعض عناصر المعلومات الحسية استناداً إلى صلتها السابقة. وفقاً للمفكِّر الوضعي،

فإنّ النظرية العلمية ليست تمثيلاً عن العالم بل هي أداةٌ اختزاليةٌ حسابيةٌ لتلخيص المعلومات الحسيّة وتُمثّلُ تدبيراً فكريّاً من خلال تنظيم الملاحظات وإجراء التوقُّعات، وسوف نبحثُ هذه التأكيدات في الفصل التالي.

كانت **الثورة الفيزيائية** في أوائل القرن العشرين عاملاً مؤثِّراً آخرَ في تشكيل الوضعية المنطقية. في نظرية النسبية، لا يُعَدُّ طولُ الشيء والوقت بين الحدثين خاصيّتين مُطلقتين للأشياء في ذاتها بل هي نتيجةٌ لعملياتٍ قياسيةٍ مُحدَّدةٍ وتختلفُ وفقاً للإطار المرجعي للرائي. الطولُ والوقت ليسا سمتَيْن للأشياء في العالم بل هما علاقتان تُعرَفَان بتحديدهما للعمليات التجريبية. استنتج المفكِّرون الوضعيون أنّه يتحتّمُ على العالِم أن يستخدم فقط المفاهيم التي يستطيعُ أن يمنحها «**تعاريفَ عملياتيةً**» من ناحية المراقبة. بالإضافة إلى ذلك، لا يحظى الإلكترون في الفيزياء الكميّة بالموقع أو السرعة، ودالته المَوْجيّة هي رمزيةٌ مجرّدةٌ يُمكن من خلالها استخراجُ علاقاتٍ محدّدةٍ ضمن الكميات القابلة للملاحظة. تُلقي هذه التطوُّرات التقنية بعض الشيء، والتي لا حاجة للمكوث عندها، ظلالاً من الشك على النظرة «الواقعية» السليمة التي تُفيدُ أنّ الفرضية العلمية هي صورةٌ أو نسخةٌ عن العالَم الحقيقي الموجود بشكلٍ منفصلٍ عن الرائي، وقد وفّرت هذه التطوُّرات بعضَ الدعم لفكرة أنّ أيَّ نظريةٍ هي مجردُ خطّةٍ لربْط المعلومات التجريبية.

تمثّل البُعد الثالث للفلسفة الوضعية المنطقية بالاهتمام الجديد **بالبُنية المنطقية للغة**. أُخِذَ منطق الخطاب العلمي في كتابات «**دائرة فيينا**» في الثلاثينيات وترويج **ألفرد جول آير** كمعيارٍ لكلّ الافتراضات. في «**مبدأ الإثبات**» الشهير، تمّ التأكيدُ على أنّ العبارات التجريبية القابلة للإثبات عبر التجربة الحسيّة هي وحدها التي تمتلكُ المعنى (كذلك، تحظى التعاريف الرسمية والتعابير المكرّرة بالمعنى إلا أنّها لا تنقلُ معلوماتٍ واقعيةً). اعتُبِرت مُعظم الجُمل التقليدية في الفلسفة، وجميع عبارات الميتافيزيقيا والأخلاق واللاهوت، أنّها ليست صحيحةً أو خطأً بل هي خاليةٌ من المعنى (أي أنّها عباراتٌ زائفةٌ فارغةٌ من المعنى وفاقدةٌ لأيِّ دلالةٍ لفظيةٍ)، وبما أنّها لا تمتلكُ مضموناً واقعيّاً فإنّها لا تنصُّ على شيءٍ وتُعبِّرُ فقط عن عواطف المتكلِّم أو مشاعره. اعتبرتْ

الفلسفةُ الوضعية المنطقية أنّ وظيفة الفيلسوف ليست الجزم بشيءٍ عن الكون (هذه وظيفة العالِم فحسْب) بل توضيح اللغة والمفاهيم المستَخدَمة في العلوم المتنوِّعة.

تُشكِّلُ الصعوبات الكامنة في موقف الوضعية المنطقية وتطوّرها لتصبح **تحليلاً لغويّاً** المبحث الرئيسي في الفصل التاسع ولن نسردها هنا. يكفي القول أنّه بينما اعتبر مفكِّرو الوضعية المنطقية أنّ الجُمل تؤدي وظيفةً مشروعةً وحيدةً (تتمثّل بنقْل الحقائق التجريبية)، أُعجب المحلِّلون اللغويون بالوظائف المتنوّعة التي تؤدِّيها اللغة. يُشيرُ الشِعارُ التالي إلى المنظور السائد للفلسفة البريطانية في يومنا الحالي: «**لا تسأل عن معنى الجملة بل استفسر عن استعمالها**». ماذا يفعلُ الناس حينما يستخدمون جملةً ما؟ بما أنّ الأنواع المختلفة من الجُمل تعكِسُ اهتماماتٍ مُتبايِنةً –فنيّةً وأخلاقيةً وعلميةً ودينيةً، وما إلى ذلك- ينبغي أن يقوم كلُّ إطارٍ كلاميٍّ باستخدام المقولات والمنطق الذي يرى أنّه أكثر ملاءَمةً لأغراضه. فيما يتعلّق بالعلم الطبيعي، غالباً ما يتبنّى المحلِّلون نظرةً «**نافعةً**» حيث يُقال بأنّ النظريات «**مُفيدةٌ**» وليست صحيحةٌ؛ ويُقال بأنّ الوظيفة الأساسية للغة العلمية هي التنبُّؤ والتحكُّم.

تمّ تحديدُ مجموعةٍ من **وظائف اللغة الدينية**. الوظيفة الأوسع هي توفير توجُّهٍ حياتيٍّ تامٍّ في ما يتعلّقُ بموضوعٍ يتمتّع بأعلى الاهتمام والإخلاص. يؤكِّدُ بعض المفكِّرين على الأبعاد الأخلاقية ويعتبرون أنّ اللغة الدينية هي توصيةٌ باتّباع طريقةٍ للحياة وإقرارٌ بالامتثال لمجموعةٍ من المبادئ الأخلاقية. كذلك، يُقال بأنّ العبارات الدينية تقترحُ فهماً متميِّزاً للذات وهذا يُنتِجُ مواقفَ نمطيةً تجاه الوجود البشري. تخدمُ عباراتٌ أخرى بشكلٍ رئيسيٍّ في التعبير عن الإلتزام والعبادة والتحريك نحوهما، ويُنصَح ببحث اللغة الدينية على الدوام في إطار استخدامها أي في المجتمع العابِد. قام مفكِّرو الفلسفة الوضعية المنطقية بإقصاء هذه الوظائف التي تختلفُ بشكلٍ كبيرٍ عن وظائف اللغة العلمية، ولكن يقومُ الفلاسفة في يومنا الحالي بمناقشتها إلى حدٍّ كبيرٍ.

على الرغم من ذلك، يتّفقُ المحلِّلون اللغويون مع مفكّري الوضعية المنطقية في إصرارهم على أنّ اللغة العلمية بحدِّ ذاتها تمتلكُ وظيفةً محدودةً، وتقنيةً في جوهرها،

ومُرتبِطةً على الدوام بالنوع الخاص بها من الملاحظات. سوف نُسمّي هذا الأمر **نظرةً** «**وضعيةً**» **إلى العلم الطبيعي**، وهي النظرة التي تعتبرُ أنّ الاستفسار العلمي لا يُثمِرُ أيَّ تعميماتٍ ميتافيزيقيةٍ حول طبيعة الواقع. على سبيل المثال، سوف نرى أنّ الفيلسوف البريطاني **تولمين** ينتقدُ المحاولات الساعية إلى استخراج ميتافيزيقيا إلهيةٍ أو طبيعيةٍ من فرضية التطوُّر، ويُصرُّ بأنّ العالِم في ميدان الطبيعيات فقط هو الذي يستطيعُ تطبيقَ هذه الفرضية ضمن نشاطه العلمي حصراً لا في تخميناته المنفصِلة عن عمله العلمي. النظريات العلمية هي أدواتٌ نافعةٌ لتلخيص المعلومات أو إجراء التنبُّؤات أو التحكُّم بالعمليات، وهي ليست تمثيلاتٍ عن الواقع. يتناولُ العلمُ الظواهر المنتَظَمة ولا يمتلكُ أيَّ دلالاتٍ ميتافيزيقيةٍ أو لاهوتيةٍ أشملَ.

ليس من النادر في يومنا الحالي أن يُدمَج اللاهوت **الأرثوذوكسي الجديد** أو **الوجودي** مع **النظرة الوضعية إلى العلم**. في هذا التركيب، يقومُ الجانبان بتعزيز الانفصال بين ميدانَيِ العلم والدين. يقومُ هؤلاء الأنصار في يومنا الحالي بالترحيب بالإنكارات الميتافيزيقية للعديد من العلماء والفلاسفة لأنّها تُساعد في «**إفراغ المكان**» لصالح الدين عبر تقويض المعتقدات الطبيعية المنافِسة التي ادّعت ذاتَ مرّةٍ أنّها تتمتّعُ بدعم العلم الطبيعي، حتّى أنّ مؤلِّفي الأرثودوكسية الجديدة يحتفون بالهجمات الوضعية على اللاهوت الطبيعي. علاوةً على ذلك، إذا كان العلمُ الطبيعي يقودُ فقط إلى المعرفة التقنية بالظواهر المنتَظَمة، وإذا كانت الفلسفةُ محصورةً بتحليل اللغة، يكون الإيمان الدينيّ إذاً خارج نطاق الهجوم العلمي أو الفلسفي الممكن. استقلاليةُ كلُّ مجالٍ منهما هي مضمونةٌ من الجانبَيْن إذا انحصر كلُّ واحدٍ منهما بميدانه الخاص، وهذه العزلة التامّة للعلم والدين عن بعضهما تُمثِّلُ الموقفَ السائد الذي شهدته العقود القريبة، ولكن في القسم الثاني سوف نجدُ عدداً من الأسباب التي تدعو إلى التشكيك به.

المتشابهات في اللاهوت والعلم

الأفراد المنتمون إلى المجموعة الأولى -أي المدافعون عن الأرثودوكسية الجديدة، والفلسفة الوجودية، والتحليل اللغوي- ينظرون إلى اللاهوت على أنّه يتناقضُ بشدّةٍ مع العلم الطبيعي، ويُفسِّرون العلم من الناحية الوضعية كجُهدٍ يُفضي إلى المعرفة التقنية

المفيدة ولكن ليس إلى الاستنتاجات الفلسفية أو اللاهوتية الأشمل. من جهةٍ أخرى، يعتبرُ هؤلاء المدافعون أنّ اللاهوت هو مشروعٌ مستقلٌّ ينبثقُ من الوحي، والأهمية التي يُمثّلها بالنسبة للوجود البشري، واستخدامه المتميِّز للغة. أمّا المجموعة التي سوف نبحثُ آراءها الآن، فهي تجدُ مُتوازياتٍ منهجيةً بين الميدانين، وتُؤخَذُ كلمة «متوازي» على أنّها تُشيرُ إلى وجود استقلاليةٍ كبيرةٍ للمضمون مع تشابهاتٍ مهمّةٍ في البُنية. لا يُحاولُ هؤلاء المفكِّرون استخراجَ الاستنتاجات اللاهوتية بشكلٍ مُباشرٍ من الاكتشافات العلمية (كما يفعلُ أصحاب المجموعة الثالثة التي سوف يأتي ذكرها)، ولكنّهم يجدون نقاطاً مماثِلةً في مناهج الاستفسار ويعتبرون أنّ العالِم واللاهوتي يُمكنها مشاطرة العديد من المواقف العقلانية والتجريبية. ما يسعى إليه هؤلاء الأفراد هو رؤية كلٍّ من العلم والدين ضمن نظرةٍ موحَّدة للعالم. يهتمُّ **اللاهوت الليبرالي** بمواقف الاستفسار ويدّعي بأنّ العقائد الدينية للإنسان ينبغي أن تكون تأويلاً عقلانيّاً لجميع مجالات التجربة البشرية مع استخدام التأمُّل النقدي الذي لا يختِلفُ عن ذاك الذي يُطبّقه العالِم في عمله. أمّا **الفلسفة العملية**، فإنّها تُفصِّلُ المنظومة الميتافيزيقية القابلة للانطباق على جميع أبعاد الواقع ومن ضمنها الله والحوادث التي تجري في العالم. غالباً ما ينتقدُ هؤلاء المفكِّرون النظرةَ الوضعية إلى العلم، وتُظهِرُ كتاباتهم تفاعلاً محدوداً على الأقل بين الأفكار العلمية واللاهوتية.

1. المواقف المتشابِهة في العلم والدين (اللاهوت الليبرالي)

اقتفيْنا أثرَ تنامي **اللاهوت الليبرالي** في القرن التاسع عشر ضمن نظرة **شلايرماخر** إلى اللاهوت كتأويلٍ للتجربة الدينية، وضمن التركيز على التجربة الأخلاقية في أوساط مُتابعي **كانط**. لقد استمرّتْ هذه الحركة في القرن العشرين واتّخذت نطاقاً واسعاً من الأشكال. بسبب تأثير الأرثوذوكسية الجديدة بشكلٍ جزئيٍّ، نمى الجانب الأكثر تقليديّاً لليبرالية على حساب الجانب المعاصِر لها (الذي فقد المطابقة مع المسيحية التاريخية بشكلٍ كاملٍ تقريباً). تمثّلتْ الأفكارُ الرئيسية في اللاهوت الليبرالي بالتركيز على المحايثة لا على تسامي الإله، والتأكيد على حياة المسيح لا على آثار موته المكفِّر عن السيئات،

والتشديد على إمكانيات التحسُّن الأخلاقي للإنسان لا على ذنوبه. في كلِّ زوجٍ من المصطلحات حيث تؤكِّدُ الأرثودوكسية الجديدة على الانقطاع، تعثرُ الليبرالية على الاتّصال بين الوحي والعقل، الإيمان والتجربة الإنسانية، الله والعالم، المسيح والرجال الآخرين، والمسيحية وغيرها من الأديان. لا توجدُ فجواتٌ جذريةٌ هنا والاختلافات هي في الدرجة لا في النوع.

استناداً إلى معظم الليبراليين، فإنّ **المواقف المشابِهة لتلك التي يعتقدُ بها العلماء الطبيعيون تُناسِبُ الاستفسارَ الديني.** يُقال بأنّ اللاهوت ينبغي أن يكون تجريبيّاً ومنطقيّاً بوجهٍ عامٍّ، وأنّه ينبغي أن يُقدِّم نظرةً كونيةً مُتّسقةً وشاملةً ومعتمدةً على التأويل النقْدي لكلِّ التجربة البشرية. تُبرَّر العقائد الدينية بشكلٍ عمليٍّ عبر آثارها في الحياة البشرية وقدرتها على إشباع أعمق حاجات الإنسان. ينبغي أن يتبنّى عالم اللاهوت أيضاً روحَ الانفتاح والتأكُّد التي يحملها عالِم الطبيعيات، والتجربة الدينية والأخلاقية هي من أهمّ الأدلة التي ينبغي النظر فيها. لا يقوم الليبراليون عادةً بإزالة مفهوم الوحي ولكنّهم يُعيدون تفسيرَه عبر طريقين. أولاً، يميلون نحو التقليل من فرادة الوحي الإنجيلي ويعتبرون أنّ الله يُظهِرُ نفسَه عبر العديد من الوسائل: من خلال هياكل النظام المخلوق، الضمير الأخلاقي للإنسان، تنوُّع التراث الديني في العالم، وبشكلٍ رئيسيٍّ -وإن لم يكن حصريّاً- عبر المسيح. ثانياً، يُؤكِّدُ الليبراليون على ضرورة تلقّي وتفسير الوحي على الدوام من قبل الإنسان إلا أنّ الفهم البشري المحدود يُحرّفه. بالتالي، يتحدّث الليبراليون عن اكتشاف البشر لله بالإضافة إلى مبادرة الله تجاه الإنسان، ويعتبرون أنّ الإنجيل هو تدوينٌ للبحث المتدرِّج للبشر عن الله واستجابتهم له.

عبّر **شارلز رايفن** عن العديد من الأفكار التي تمتازُ بها الليبرالية وأيّد **الموقفَ التجريبي عموماً تجاه التجربة الدينية.** في ما يتعلّقُ بمناهج الاستفسار، كتَبَ **رايفن** أنّ:

> **«العملية الرئيسية هي ذاتها سواءً كنّا نبحثُ بُنيةَ الذرة أو مشكلةً في تطوُّر الحيوانات، أو حقبةً تاريخيةً أو تجربةً دينيةً لأحد القدّيسين».**

المعلومات الأساسية في اللاهوت هي «**حياة القدّيسين وتجاربهم التي يقوم الله**

من خلالها بإظهار نفسه بشكلٍ تامٍّ لنا»، ويستجيبُ الإنسان للمطلق برهبةٍ وتوبةٍ ولكنْ عليه تفسير هذا اللقاء على نحوٍ عقلانيٍّ. يُمكن أن نختبر بشكلٍ عمليٍّ المعتقدات الدينية الناتجة عن ذلك عبر آثارها، خصوصاً العلاقات البشرية الإبداعية المتمثّلة بالحب والخدمة. يُشاطِرُ **رايفن** الليبراليين ريبتهم تجاه كلِّ الانقسامات ومن ضمنها الانفصال الحاد بين ما هو طبيعي وما هو خارقٌ للطبيعة. ينبغي لبياننا عن الأشياء أن «يُخبِر روايةً واحدةً تعتبرُ الكون بأكمله واحداً وغيرَ قابلٍ للانقسام».

كمثالٍ آخر، يعتبرُ الفيزيائي من جامعة أوكسفورد **تشارلز ألفريد كولسون** أنّ مناهج العلم والدِّين لديها الكثير من الأمور المشتَرَكة. تتخطّى تجربةُ العالِم كإنسان بياناته المخبريّة وقد تتضمّنُ الإحساسَ بالتبجيل والخشوع، وإدراك الجمال والنظام، والتأمُّل بالعالَم. قد تقودُ وحدةُ الطبيعة وتناغم قوانينها إلى إيمان الفرد بوجود كيانٍ عاقلٍ أسمى، ولكنّ التجربة الدينية للإنسان تُشيرُ إلى الطابع الشخصي لهذه الحقيقة العُليا. بالنسبة لبعض الأشخاص، تتمثّلُ الخطوة الإضافية في قوّة الحياة المتجدِّدة أو رؤية المسيح كخلاصة الطابع الروحي للكون. نحنُ نعيشُ في أوساط أقراننا ولا يُمكننا أن نفهم علاقتنا معهم أو حاجاتهم البشرية إلا من خلال الإله الذي نراه جزئيّاً في العلم الطبيعي والفنّ والتاريخ والفلسفة، ونشعرُ به جزئيّاً من ناحيةٍ شخصيةٍ تماماً في «**الحاضر الحيّ**»، ونُثبتُ وجودَه في قوّة الحياة المنقلِبة.

بالإضافة إلى التأكيد على أنّ الدين المتنوِّر يستخدِمُ مناهجَ مُشابِهةً بشكلٍ أساسيٍّ لتلك الموجودة في العلم الطبيعي، إلا أنّه يُدّعى من الناحية المقابِلة أنّ **العلم يتضمّنُ افتراضاتٍ وإلتزاماتٍ أخلاقيةً** لا تختلفُ عن تلك الموجودة في الدِّين. تضيقُ الفجوة بين العلم والدِّين هنا من الجانبَين إن جاز التعبير، وبالتالي يحتجُّ **كولسون** على أنّ العلم لديه افتراضاتٌ –على سبيل المثال: أنّ العالَم حقّانيٌّ وواضحٌ- ويمتلِكُ العالِم في ميدان الطبيعيات إيماناً غيرَ قابل للإثبات بنظام الكون. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المواقف الأخلاقية التي يقتضيها العلم تُشبِهُ الفضائل الدينية كالتواضع، والتعاون، والعالمية، والنزاهة. على عكس النظرة الوضعية، تُمنَح الأهمية هنا لدور العوامل البشرية في العلم الطبيعي كالحُكم الشخصي للعالِم في ميدان الطبيعيات والإلتزام بالحقيقة والمشاركة في

أوساط جماعةٍ مُستفسِرةٍ، ويقومُ هذا التفسير بتقديم العديد من معالم العلم الطبيعي التي تُشبه المعالم الدينية والعكس.

2-المنظومة الميتافيزيقية الشاملة (فلسفة الصيرورة)

تُعَدُّ «**فلسفة الصيرورة**» لـ **ألفريد نورث وايتهيد** محاولةً مُثيرةً لإدخال العلم والدّين ضمن نظرةٍ موحَّدةٍ للواقع، ولعلّ هذه المحاولة تُمثِّلُ الميتافيزيقيا المنهجية الوحيدة الحديثة التي تمّ تطويرها في القرن العشرين. قدّم وايتهيد مساهماتٍ مهمّةً للرياضيات وفلسفة العلم قبل أن ينتقل إلى بناء «منظومةٍ فكريةٍ تضعُ الاهتمامات الجمالية والأخلاقية والدينية في علاقةٍ مع مفاهيم العالَم التي يكمنُ منشؤُها في العلم الطبيعي». يُعرِّفُ وايتهيد **الميتافيزيقيا** كدراسة أعمّ خصائص الحوادث، ومن خلال التعميم الخيالي المنبثِق من التجربة المباشرة يسعى لتطوير خطّةٍ مفهوميةٍ شاملةٍ ذاتِ مقولاتٍ عامّةٍ بما فيه الكفاية لتقوم جميع الكيانات في العالم بتمثيلها، ومجموعةٍ من الأفكار التي يُمكن على ضوئِها تأويلُ كلِّ عنصرٍ من التجربة. يؤكِّدُ وايتهيد على أنّ الميتافيزيقيا ينبغي أن تكون **واضحةً**، أي علاوةً على ضرورة أن تكون مفاهيمُها متّسقةً منطقيّاً يجب أن تكون أيضاً جزءاً من المنظومة الموحَّدة للأفكار المترابِطة التي تستلزمُ بعضها بعضاً. بالإضافة إلى ذلك، ينبغي أن تمتلك الميتافيزيقيا صلةً تجريبيةً لأنّها يجب أن **تنطبق على التجربة** ويجب أن يستطيع الفرد تفسيرَ جميع أنواع الأحداث على ضوء أفكارها الأساسية. يُدرِكُ وايتهيد أنّ التمييز بين عناصر التجربة يتأثّرُ بحدّ ذاته بالمقولات التفسيرية الخاصة بالفرد التي تُوفِّرُ طريقةً جديدةً للنظر إلى العالَم. بالرغم من ذلك، فإنّه يعتقدُ بأنّ تبريرَ أيِّ منظومةٍ فكريةٍ يكمنُ في قدرتها على تنظيم التجربة المباشرة وتوضيحها.

يُشيرُ وايتهيد إلى أنّ المعطيات التي تنظرُ إليها الميتافيزيقيا ينبغي أن تشتمل على كلٍّ من التجربة الدينية والعلمية، ويؤكِّدُ أنّ الدِّين:

> **«يُقدِّمُ أدلّته المستقلة الخاصة التي ينبغي للميتافيزيقا أن تأخذها بعين الاعتبار لدى صياغة وصْفه».**

> **«يدّعي الدين أنّه على الرغم من خلاصة مفاهيمه بشكلٍ رئيسيٍّ من**

التجارب الخاصة، إلا أنّها تتمتّع بصلاحيةٍ شاملةٍ ويُمكن أن يُطبِّقها الإيمان على تنظيم التجربة بأكملها. يستثيرُ الدين العقلاني الحدسَ المباشر في المناسبات الخاصّة، والقوّة التوضيحية لمفاهيمه في جميع المناسبات... العقائد الدينية هي محاولاتٌ إجراء صياغةٍ دقيقةٍ للحقائق التي تكشِفُ عنها التجربة الدينية للبشرية، وبالطريقة نفسِها تماماً فإنّ مبادئ العلم الفيزيائي هي محاولاتٌ لإجراء صياغةٍ دقيقةٍ للحقائق التي يكشِفُ عنها الإدراكُ الحسيّ للبشرية.»

ولكن في كتاباته المنهجية، يستنِدُ وايتهيد إلى مقتضيات منظومته الكليّة ليستخلِص مفهومَه عن الله وذلك أكثر من استناده إلى التفكُّر بالتجربة الدينية، ويعتبرُ أنّ الله هو بشكلٍ رئيسيٍّ أساس النظام والإبداع في العالم. في الفصل الثالث عشر، سوف نبحثُ رأيَه حول دور الله في العملية التي يتشكّلُ من خلالها كلُّ حَدَثٍ.

امتلك **العلمُ الطبيعي** في القرن العشرين -الذي كان وايتهيد عالماً تماماً به- تأثيراً كبيراً على فكره. بالطبع، لم يكن وايتهيد يُحاوِلُ ابتكارَ نظريةٍ علميةٍ جديدةٍ بل الإشارة إلى الطرق التي ينبغي لأعم مفاهيمنا حول طبيعة العالَم أن تأخذ من خلالها العلم الطبيعي الحديث بعين الاعتبار. في ما يلي، سوف نُلخِّصُ بعضَ **الأفكار الأساسية في الفلسفة العملية:**

أ) **سيادةُ الوقت:** العالَمُ يُمثِّلُ عمليةً من التكوُّن وتدفُّقاً من الأحداث، والانتقال والنشاط هما أهمّ من الدوام والمادّة. اعترض وايتهيد على الفكرة التي سيطرت على الفلسفة منذ عصْر أرسطو والتي تُفيدُ أنّ كلَّ كيانٍ يتألّفُ من المادة غير المتغيِّرة التي تمتلكُ خصائصَ متغيِّرةً، أي وجود قِوامٍ ثابتٍ له خصائصُ متحوِّلةٌ. يُصوِّرُ وايتهيد العناصرَ الأساسية للواقع كأحداثٍ ديناميكيةٍ مُترابطة لا كموادَ ثابتةٍ مُكتفيةٍ ذاتيّاً، ويعترِضُ على نظرة عالِم الذرة الذي يعتبرُ أنّ الواقع يتشكّلُ من الجزيئات غير متغيِّرة تمّ ترتيبها من جديدٍ في الخارج فحسب. إذا بدأنا مع الديمومة، لا يُمكن أن يكون التغيير إلا في الظاهر، ولكن إذا بدأنا مع التغيير فبإمكاننا أن نُوضِّح الديمومةَ والهويةَ الذاتية كتكرارٍ للأنماط الثابتة نسبيّاً من النشاط. كذلك، تأثّر وايتهيد بالدور الجديد للوقت في العلم الطبيعي:

الانتقال الأصيل والإبداع في التطوُّر، المقاربة التطويرية في البيولوجيا، وإبدال الجزئيات المادية بالأنماط الاهتزازية في الفيزياء الكميّة. (لكي يتواجد الاهتزاز ينبغي أن يحظى بالوقت بالإضافة إلى المكان، ويتطلّب كالنغمة الموسيقية امتداداً زمنيّاً ليتمَّ تحديده.) المستقبل هو إلى حدٍّ ما مفتوحٌ ومُبهم، ويُظهِرُ الواقعُ الإبداعَ والعفويةَ والانبعاث، وهناك إمكانياتٌ بديلةٌ أصيلةٌ -أي احتمالاتٌ يُمكن أن تتحقّق أو لا.

ب) **انصهار الأحداث:** العالَمُ هو نسيجٌ من الأحداث المترابِطة وشبكةٌ من التأثيرات المتبادَلة. تعتمدُ الأحداث على بعضها البعض، ويُشيرُ كلُّ حَدَث بشكلٍ جوهريْ إلى الأزمان والأماكن الأخرى. يتألّفُ الكيانُ في الواقع من علاقاته (مثلاً: هوية الفرد هي تلك التي يتحلّى بها في أدواره المتنوّعة بين الأشخاص). لا يوجد شيءٌ خارج المشاركة، وكلُّ حَدَثٍ بدوره يُمارِسُ تأثيراً يدخل في صُلب الأحداث الأخرى. يُشيرُ وايتهيد مجدّداً إلى الفيزياء الجديدة: في السابق، كان البشر يتخيّلون وجودَ الجزيئات مستقلةٍ، موضعيةٍ، ومتمتِّعةٍ باكتفاءٍ ذاتيٍّ ترتطِمُ ببعضها خارجيّاً وبشكلٍ خامدٍ من دون أن تتبدّل بحدِّ ذاتها، أمّا في يومنا الحالي فإنّ البشر يتحدّثون عن المجالات المتداخِلة التي تمتدُّ في أرجاء الفضاء. ولكنّ المبدأ هو عامٌّ ويُفيدُ أنّ الواقع هو شبكةٌ مُتداخِلةٌ من العلاقات وميدانٌ من التأثيرات المتبادَلة.

ج) **الواقع كعمليةٍ عُضويةٍ:** تُشيرُ كلمة «**عملية**» إلى وجود التغيُّر الزمني والنشاط المترابِط. كذلك، يُطلِقُ وايتهيد على الميتافيزيقيا الخاصّة به اسمَ «**فلسفة الكائن الحيّ**»، ويعتبرُ أنّ المقارنة الأساسية لتفسير العالم لا تكمنُ في الآلة بل في الكائن الحيّ الذي يُمثّلُ نمطاً ديناميكيّاً وشديدَ التكامل من الأحداث المعتمِدة على بعضها البعض. تُساهِمُ الأجزاء في النشاط الموحَّد للمجموع وتتغيّر على يده كذلك. كلُّ مستوًى من التنظيم -سواءً كان الذرة، الجُزَيئة، الخليّة، العضو، أو الكائن الحيّ- يتأثّر بأنماط النشاط على المستويات الأخرى وبدوره يؤثِّرُ عليها. كلُّ حَدَثٍ يحصلُ في إطارٍ يؤثِّرُ عليه، ولعلّ أفضل ما يُطلَق على هذا الأمر هو «**النظرة الاجتماعية إلى الواقع**» لأنّ هناك في المجتمع وحدةً وتفاعلًا من دون إزالةِ فرديةِ الأعضاء؛ ويُدافِعُ وايتهيد عن التعدُّدية التي تُحفَظُ فيها نزاهةُ كلِّ حَدَثٍ.

د) **الإنشاءُ الذاتي لكلِّ حَدَثٍ**: على الرغم من أنّ وايتهيد قد أكَّد على الاعتماد المتبادل للأحداث على بعضها إلى أنّه لا يصِلُ إلى الوحدوية التي تبتلِعُ الأجزاء في المجموع. لا يُمثِّلُ الحدثُ مجرَّدَ تقاطُع مسارات التفاعُل بل هو كيانٌ بحدِّ ذاته ويمتلِكُ فرديته الخاصّة. يؤكِّدُ وايتهيد على وجود تعدُّديةٍ أصيلةٍ حيث يُعَدُّ كلُّ حدثٍ تركيباً فريداً من التأثيرات التي تُمارَسُ عليه واتّحاداً جديداً يتألّف من التنوُّع الأوليّ. تأخذُ هذه التعدُّدية الأحداثَ الأخرى بعين الاعتبار وتنفعلُ وتتجاوبُ معها. في اللحظة التي يحصلُ فيها الحدَث فإنّه يكونُ لوحده، ومنغلقاً عن التأثيرات الأخرى، وحرّاً في أخذ علاقاته ودمْجها بطريقته الخاصّة. كلُّ حَدَثٍ هو مركزٌ للتلقائية والإنشاء الذاتي ويُقدِّمُ مساهمةً متميِّزةً للعالَم. يُريد منّا وايتهيد أن ننظر إلى العالَم من منظور الكيان نفسِه وأن نتخيّله كفاعلٍ ذي شعورٍ، وبالتالي يتألّفُ الواقع من تعدُّديةٍ مُتفاعِلةٍ لكلّ حدثٍ فرديٍّ في التجربة.

تُشيرُ هذه الأفكار الأربع إلى الطابع العام للفلسفة العملية فحسْب، ويُمكِنُ الحكمُ على فائدتها فقط مع زيادة تطوير المنظومة وتطبيقها على تفسير مجالاتٍ مُحدّدةٍ من التجربة. سوف نُقدِّمُ أمثلةً من تطبيقها على سلوك الكائنات الحيّة في الفصل 11 وتطبيقها على الإشكاليات اللاهوتية في الفصل 13. ما يهمُّ بالنسبة لهدفنا الحالي هو المنهجية المستَخْدَمة، أي تطوير منظومةٍ ميتافيزيقيةٍ ترتبِطُ بكُلٍّ من العلم الطبيعي والدِّين. تختلِفُ هذه المنظومة عن ميتافيزيقيا المادية الذرية في القرن الثامن عشر والتطوُّر الطبيعي في القرن التاسع عشر وذلك من خلال نظرتها الأكثر تعقيداً وديناميكيةً إلى الطبيعة ومحاولتها لإنصاف نطاقٍ واسعٍ من التجربة الإنسانية -الجمالية، والأخلاقية، والدينية- ويُدرِكُ وايتهيد الطابعَ التجريدي والجزئي والرمزي للمفاهيم العلمية.

3.اشتقاقات لاهوتية من العلم الطبيعي

تعتبِرُ مجموعةُ المفكِّرين التي تناولناها في القسم الأول أنّ مناهج العلم والدِّين تختلفُ جوهريّاً وأنّ الاكتشافات العلمية لا تمتلكُ أيَّ دلالاتٍ لاهوتيةٍ. أمّا المجموعةُ الثانية فإنّها تجدُ متشابهاتٍ في هذين المجالَيْن، ويُشجّعُ اللاهوتُ الليبرالي في عملية الاستفسار الديني تلك المواقف التي تُشبه مواقفَ الاستفسار العلمي بينما تسعى الفلسفة العملية

وراء المقولات الميتافيزيقية التي يُمكن تطبيقُها على جميع أبعاد الواقع ومن ضمنها الله والطبيعة. أمّا المجموعة الثالثة، فإنّها تتوصّلُ إلى الاستنتاجات اللاهوتية من العلم الطبيعي بشكلٍ أكثر مباشرةً وتدّعي أنّه يُمكن الاستدلال على وجود الله إمّا من الخصائص العامة في الطبيعة كالتصميم والنظام في الخَلْق أو التطوُّر الموجَّه، زيادة **الإنتروبيا**، أو الطابع الرياضي للفيزياء المعاصِرة. هذه هي النماذج المعاصِرة للتراث الذي اقتفينا أثره عبر القرون تحت مسمّى «**اللاهوت الطبيعي**» (الذي يُعرَّف على أنّه اللاهوت المستَخْرَج من الطبيعة)، وسوف نذكرها بإيجازٍ فقط هنا لأنّها تعتمدُ على النظريات العلمية التي سوف نناقشها لاحقاً في القسم الثالث.

أ) **أدلة التصميم والنظام**: لا تُشيرُ هذه السمات العامة جدّاً في الطبيعة إلى أيِّ مُكتشفاتٍ محدّدةٍ في العلم الطبيعي. غالباً ما يستنِدُ إليها **اللاهوت الليبرالي** وتلعبُ دوراً مهمّاً في الفلسفة العملية، وكان بالإمكان ضمّها إلى القسم السابق ولكنّنا أدرجناها بشكلٍ منفصلٍ فقط لأنّها كثيراً ما تُقدَّم كأدلةٍ مستقلّةٍ وتترافقُ مع إشارةٍ صريحةٍ إلى المكتشفات العلمية. قام داروين بتقويض النوع الأقدم من الغائية الذي يعتمدُ على «تصميم» أعضاء محدّدةٍ (كالعين مثلاً). ولكنّ **الدليلَ الغائيَّ المعادَ صياغتُه** يجدُ أنّ دليل التصميم مبنيٌّ في هيكل العالَم الذي قد يتحقّق فيه التطوُّر، وضمن المنظومة التامة من القوانين والظروف التي برزت فيها الحياة والذكاء والشخصية، وفي الترابط والتنسيق والتناغم بين المستويات المختلفة من الوجود. هذا الاستدلال لا يُنتِجُ دليلاً دامغاً على وجود المصمِّم، ولكن يُدَّعى بأنّ هنالك أدلةً كثيرةً يُمثِّلُ الإيمان بالله بالنسبة لها أكثر الافتراضات معقوليةً.

من بين المعالم المذكورة نُشيرُ إلى الانسجام بين العقل البشري والبُنية العقلانية للعالَم، وجود الجمال في كلِّ مكان، ولياقة العالَم لإنتاج شخصيةٍ أخلاقيةٍ والمحافظة عليها (مثلاً: وجود كلٍّ من الثبات والمرونة في البيئة). حتّى على المستوى الكيميائي، تعتمدُ الحياةُ على الدمج المعقَّد للعديد من الخصائص المركّبة، وتقتضي المستوياتُ الأرفع وجودَ تفاعلٍ مُتعاوِنٍ بين العديد من السمات المستقلّة ظاهريّاً. يبدو أنّ وجود الظروف المناسِبة لتحقُّق القيم الإنسانية كالحبِّ والصداقة والعدالة تُشيرُ إلى أبعادٍ

في الواقع تتخطّى القوانينَ الكيميائية والبيولوجية، ويعتبرُ عددٌ من العلماء ممن يرى النظام في إحدى هذه الأشكال أنّ ذلك دليلٌ على وجود مُصمِّمٍ ذكيٍّ.

ب) **أدلة الفيزياء والبيولوجيا:** اعتُبرتْ مجموعةٌ من الاكتشافات العلمية الأخص دليلاً لصالح الإيمان بالله، وهذه الاكتشافات ليست في الغالب «**فجوات**» التفسير العلمي التي تمّ توظيفها لأهدافٍ لاهوتيةٍ في القرون السابقة، بل يُدَّعى بأنّها تُمثِّلُ حدودَ التفسير العلمي -أو أدلة ماهية الواقع- التي يشهدُ عليها العلمُ نفسُه. بما أنّنا سوف نُحلِّلُ كلَّ واحدةٍ من هذه البراهين وننقدها بشكلٍ عامٍّ في الفصول التالية، فإنّنا سوف نقومُ هنا فقط بتعداد بعض الأمثلة:

1. يُقال بأنّ الدليل الفلكي على **نظرية «الخلق الفوري»** أو الدليل الفيزيائي على **القانون الثاني للثيرموديناميكيا (الإنتروبي المتنامي)** يُشيران إلى فترةٍ زمنيةٍ محدودةٍ للكون وبالتالي يدعمان فكرة كون الله هو الخالق.

2. يُقال بأنّ **مبدأ الريبة لدى هايزنبرغ**، الذي يُفهَم كدليلٍ على عدم وجود التحديد في المستوى الذري، يُقدِّمُ قاعدةً علميةً للدفاع عن فكرة الحرية البشرية.

3. يُعتَبر **الطابع التجريدي والرياضي للفيزياء في القرن العشرين**، حيث تُعَدُّ الذرّات أنماطاً موْجِيَّةً في المعادلات المتفاوِتة لا جزيئاتٍ كرويةً، داعماً للمثالية الفلسفية أي الفرضية التي تُفيدُ أنّ الواقع ذهنيٌّ بالأساس.

4. يُعتَبر **التقدُّم الموجَّه للتطوُّر** دليلاً على وجود قوّةٍ مُبدِعةٍ في الطبيعة تهدي الكائنات إلى أشكالٍ أرقى. في هذا النوع من الاحتجاجات، تُؤخَذ بعض الاكتشافات العلمية على أنّها تمتلكُ دلالاتٍ لاهوتيةً مهمّةً، وعلينا أن نبحث كلَّ واحدةٍ منها بالتفصيل على حدةٍ.

لم نسْعَ في هذا المقال لاستقصاء جميع المدارس الفكرية المعاصِرة (حيث لم نذكر على سبيل المثال **كتابات الثوماسية الجديدة** أو **الكانطية الجديدة**). كان هدفنا الوحيد هو وصْفُ الاتّجاهات الرئيسية في الفلسفة واللاهوت في القرن العشرين التي أثّرتْ على المواقف تجاه علاقة العلم والدِّين. تُمثِّلُ بعضُ هذه الآراء التطوُّرَ الإضافي للأفكار التي ذكرناها، وأمّا آراء أخرى فهي جديدةٌ بالأساس. من ضمن «**التناقضات بين اللاهوت**

والعلم»، استعادتْ **الأرثودوكسية الجديدة** الاعتقادَ الكلاسيكي بمحورية المسيح ولكنّها أعادت تفسيرَ فكرة الوحي على نحوٍ لا يتناقضُ فيه مع العلم الطبيعي أو المعرفة الإنجيلية. من ناحيةٍ أخرى، تمّ تقديمُ أنواعٍ جديدةٍ من الاختلاف في ادّعاء **الفلسفة الوجودية** على أنّ «**جميع العبارات الدينية تُشيرُ إلى مملكة الوجود الشخصي**»، وتأكيد **مذهب التحليل اللغوي** على أنّ «**وظيفة اللغة الدينية هي التعبير عن الالتزام الذاتي بطريقةٍ للحياة واستثارته**». في «**المتشابهات بين اللاهوت والعلم**»، لم يبتعد تركيزُ **الليبرالية** على التجربة الأخلاقية والدينية عن منهج الفكر البروتستانتي في آخر القرن التاسع عشر. أمّا **الفلسفة العملية**، فقد وضعتْ ميتافيزيقيا جديدةً مُتميزةً تأثّرتْ بشكلٍ كبيرٍ بالعلم الطبيعي في القرن العشرين. أخيراً، تضمّن الفصلُ عن «**الاشتقاقات اللاهوتية من العلم الطبيعي**» إعادة صياغة أفكارٍ قديمةٍ في تراث اللاهوت الطبيعي -كالنماذج الجديدة من دليل التصميم- وقدّم حججاً مُتميِّزةً تعتمدُ على اكتشافاتٍ علميةٍ حديثةٍ.

العلاقة بين العلم والدين في العالم الإسلامي[1]

علي رضا قائمي نيا[2]

تتضمّن هذه المقالة مباحث حول العلاقة بين العلم والدين في العالم الإسلامي وتطرّق كاتبها إلى بيان السبُل الكفيلة بحلّ التعارض المفترض بينهما، كما أشار في هذا السياق إلى عددٍ من الآراء المذكورة بخصوص موضوع البحث، وضمن تسليطه الضوء على الحلول المطروحة من قبل المثقّفين البنيويين ذكر الرأي القائل بأنّ الكتاب المقدّس لا يتعارض مع نظرية غاليليه بحيث يمكن تفسيره على أساسها.

وضمن إشارته إلى الجدل الفكري الذي احتدم بين غاليليه والقدّيس روبرت بيلارمي، نقل رأي الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي، وكما هو معلومٌ فإنّ رؤية هذا الفيلسوف المتقوّمة على أسسٍ دينيةٍ يمكن على أساسها توجيه نقدٍ بنحوٍ ما للآراء التي طرحت من قبل غاليليه ولا سيّما مدّعاه في العوامل التي تسفر عن حدوث نزاعٍ بين العلم والدين؛ والجدير بالذكر هنا أنّ الأخير توصّل إلى استنتاجاته حول الحقائق التي ذكرها من منطلق رؤيته الواقعية، والكنيسة بدورها هي التي تصرّ على القضايا المحرّفة الموجودة في الكتاب المقدّس، لذلك يمكن اعتبارها سبباً أساسيّاً في هذا النزاع.

[1]-المصدر: قائمي نيا، على رضا، «**مسئلة ارتباط علم و دين در جهان اسلام**»، **مجلة ذهن الفصلية**، ربيع وصيف 1384هـ ش. (2005م)، العددان 21 و 22، الصفحات 29 - 46.

ترجمة: علي الحاج حسن.

[2]-حائز على شهادة دكتوراه في الفلسفة والحكمة الإسلامية - تخصّص الفلسفة المتعالية، وعضو هيئة التدريس في معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلاميين بإيران. يتولّى رئاسة تحرير مجلة «**ذهن**» المختصّة بالمباحث الإبستيمولوجية والعلوم المشابهة لها. ومن جملة مؤلّفاته ما يلي: **بيولوژى نص و معناشناسى شناختى قرآن، و وحى و افعال گفتارى،و استعاره‌هاى مفهومى و فضاهاى قرآن.**

وخلافاً لما ادّعاه ريتشارد رورتي، فالحقيقة هي أنّنا لسنا ورثةً لفكر غاليليه، بل نحن ورثة الحقيقة والعقل الذي استودعه الله عزّ وجلّ في أنفسنا جميعاً باعتباره نبي الباطن بحيث لا نرتضي بأيِّ خرافةٍ حتّى وإن كانت موجودةً في الكتاب المقدّس، ولا شكّ في أنّ المشكلة تكمن في كون رورتي طرح رأيه المشار إليه بصفته مسيحيّاً ملتزماً بمضمون العهدين الزاخرين بالقضايا التي تتعارض بكلّ وضوحٍ وصراحةٍ مع الأصول العلمية الثابتة واليقينية، لذا من البديهي أنّه ينتقد غاليليه سواءً كان نقده منصفاً أو غير منصفٍ.

أضف إلى ذلك أنّ قد تطرّق كاتب المقالة إلى بيان نظرية تشارلز داروين الشهيرة "الانتخاب الطبيعي" وطَرحَ عليها نقداً جديراً بالملاحظة.

كلمة التحرير

عرضت في العالم الإسلامي حلولٌ عديدةٌ ومختلفةٌ لمسألة العلاقة بين العلم والدين. يحاول هذا المقال تسليط الضوء على بعض الآراء التي عرضها المسلمون ثم نعمد الى تقييمها. من جملة الحلول التي قُدمت: إمكانية استخراج العلوم من النصوص الدينية، التفكيك والتمييز بين البعد الأزلي والبعد الروحي، تقدم اليقيني على الظني، قبول النصوص الدينية التفسير والتأويل، والرؤية الأداتية.

سأحاول في هذا المقال تقييم الحلول المتقدمة الذكر واعتقد أن حلّ هذه القضية يتطلب امتلاك نظريةٍ واضحةٍ حول فهم النصوص الدينية ووجود نظريةٍ معرفيةٍ منفتحةٍ حول العالم. بالاضافة الى ذلك يعتقد مؤلف المقال بأن النظريات العلمية لا يجب اعتبارها وصفًا لفظيًّا لعالم الواقع.

مقدمة

قدم علماء الإسلام ومفسرو القرآن العظام، طرقًا متنوعةً لحل التعارض بين العلم

والدين، إلا انهم لم يتمكنوا حتى الآن من تنقيح المبادئ المعرفية لهذه المسألة. أما القضية التي غلبت على أفكارهم فهي أن العلم (الحقيقي) لا يعارض الدين على الإطلاق، إلا أنهم لم يوضحوا الطريق الذي يجب اتباعه عند ظهور التعارض.

حلولٌ وتقييماتٌ

1. عرض **رشيد رضا** في **تفسير المنار** القضية الآتية وهي أن بعض علماء الإسلام قد ظنوا أن العلوم والفنون العصرية - من قبيل العلوم الطبيعية والفلكية والتاريخية - تناقض موضوع بعض الآيات ثم أجاب قائلًا:

> **«إننا قد اطلعنا على أقوالهم في ذلك فألفينا أن بعضها جاء من سوء فهمهم أو فهم بعض المفسرين، ومن جمود الفقهاء المقلدين، وبعضها من التحريف والتضليل وقد رددنا نحن وغيرنا ما وقفنا عليه منها» (رشيد رضا، دون تا: 208-9).**

صحيحٌ أنّ رشيد رضا اعتبر هذه الحالات ناشئةً من سوء الفهم أو الجمود الفكري للمقلدين أو من التحريف، إلا أنه لم يوضح العملية المعرفية او المبادئ الفكرية لحل التعارض المطروح. يشار إلى أن رشيد رضا كما العديد من المفسرين يعتقد بأن من أوجه إعجاز القرآن الكريم أن هذا الكتاب السماوي قد أوضح الكثير من الحقائق العلمية قبل اكتشافها. فالآية الشريفة «**وأرسلنا الرياح لواقح**» على سبيل المثال تشير إلى حقيقةٍ علميةٍ وهي أن بعض الرياح تؤدي إلى التلقيح الشبيه بتلقيح الحيوانات. وقد اكتشف العلماء هذه الحقيقة في القرون اللاحقة.

2. يؤكد العديد من المفكرين على **مسألة عدم وجود تعارضٍ بين العلم الحقيقي والدين**. وعلى الرغم من أن هذا الكلام صحيحٌ، إلا أنه غيرُ مفيدٍ في مسألة تعارض العلم والدين، حيث يُطرح السؤال الآتي: ما هو العلم الحقيقي؟ أليس العلم الحقيقي هو القوانين الحقيقية المصونة من الخطأ في الكون؟ إن الكلام في المسألة المقصودة ليس من العلم الحقيقي على الإطلاق، بل الكلام في أن بعض النظريات الصحيحة والموفقة والتي أظهرت، في تاريخ العلم، تعارضًا مع ظاهر النصوص الدينية. تمكنت هذه النظريات من

حلّ العديد من المشاكل العلمية لا بل امتلكت القدرة على التوقع. وعليه ماذا يجب الحديث حول هذه النظريات وتعارضها مع بعض الحالات؟ هل يجب فهم النصوص الدينية على نحوٍ آخرَ أو يجب اعتبار تلك النظريات غيرَ صحيحةٍ؟ أو أن الأمر ليس كذلك ويجب البحث عن حلولٍ أخرى. وعلى هذا الأساس فإن محل البحث هو العلم الذي وصل إليه البشر والذي أثبت نجاحه. هل يمكن اعتبار هذا العلم غيرَ واقعيٍّ؟ إذا كان واقعيًّا فهذا يعني أنه حقيقيٌّ، فكيف حصل التعارض مع النصوص الدينية؟ وأما إذا لم يكن واقعيًّا، فما هو حال النجاح الذي حصل للبشر عن طريق العلم وكيف تمكن من حلّ المشكلات وكيف أصبح التوقع للمستقبل ممكنًا؟ الخلاصة هي أن اللجوء إلى العلم الحقيقي في مقابل العلم الفعلي ليس حلًّا للإشكال. المشكلة الأساسية ترتبط بالعلم الحديث والرائج وتحديد النسبة التي تربطه بالدين. إن هذا الحل قد غيّر صورة المسألة بدلًا من حلها.

3. قد يدّعي البعض أن كافة العلوم الجديدة يمكن استخراجها من آيات القرآن والروايات. وعلى هذا الأساس فالعلوم الجديدة توافق الإسلام بشكلٍ كاملٍ. يحاول أتباع هذا الاتجاه استنباط كلِّ إنتاجٍ علميٍّ جديدٍ من الآيات القرآنية. وتحدث البعض منهم فاعتبر أن القرآن الكريم يحتوي على 61 آية في الرياضيات و64 آية في الفيزياء و5 آيات في الفيزياء الذرية و63 آية حول نظرية النسبية و20 آية حول علم الأرض وغير ذلك. (صادق العظم، 1997: 35). ما لا شك فيه هو أننا قد نشاهد في بعض الحالات مؤيداتٍ وحالاتِ تناسبٍ بين بعض الآيات وبين الاكتشافات العلمية الجديدة، إلا أن نظرية استخراج العلوم الجديدة من القرآن والسنة تواجه مشكلاتٍ عديدةً. أولًا ما يمكن الإشارة إليه في هذا الخصوص، هو وجود بعض حالات التناسب والتأييد بين الاكتشافات والنظريات العلمية الجديدة والنصوص الدينية، إلا أننا لن نتمكن من استخراج كافة الحقائق العلمية من النصوص الدينية على الإطلاق. وعلى فرض إمكان هذا الأمر، فنحن البشر غير المعصومين سنكون عاجزين عن ذلك. ثانيًا، يتركز الكلام هنا حول التعارض بين بعض النظريات العلمية وظاهر النصوص، فما الحل في هذا الحال؟ ثم إن هذه الأمور [بعض النظريات العلمية] لا يمكن استخراجها من النصوص الدينية، لا بل هي تعارضها.

4. قدم بعض **المفكرين الحداثويين** العرب طريقَ حلٍّ آخرَ. فرق هؤلاء بين البعد الزماني للدين وبعده الأزلي أو الروحي وقالوا بأن كلَّ ما ذكر في النصوص الدينية حول الطبيعة والتاريخ وغير ذلك يمكن إدراجه ضمن البعد الزماني للدين وهي أمورٌ من مختصات العلم، أما البعد الأزلي أو الروحي فلا علاقة بينه وبين العلم. البعد الأزلي هو ساحةٌ وإطارٌ يرتبط بالحقائق الأزلية والأمور الغيبية والإيمانية والتجربة العرفانية. يعتقد أتباع هذه النظرية أن المنهج العلمي وكذلك المعرفة العلمية لا تتجاوز حدود الطبيعة وهي لا يمكن أن تبحث حول الدين المتعلق بالإيمان. بعبارة أخرى يعتبر هؤلاء أن المعرفة الدينية تخالف المعرفة العلمية في النوع وفي النتيجة، عندما نحاول مقارنة المعرفة العلمية إلى الدين سنواجه العديد من التعارضات. تنشأ المعرفة الدينية من التجربة العرفانية وهي تختلف عن المعرفة العلمية التي تحصل من خلال التجربة والمشاهدة. طرح هذه النظرية بداية **علي عبد الرزاق** في كتاب «**الإسلام وأصول الحكم**» (م.ن: 47).

إن التفكيك بين البعد الزماني للدين والبعد الأزلي والروحي ليس حلًّا مقنعًا. فقد اشتملت النصوص الدينية على مطالبَ حول عالم الطبيعة والتاريخ. هل يمكن اعتبار هذه المطالب غيرَ صحيحةٍ؟ وإذا كانت غيرَ صحيحةٍ فكيف أخذت طريقها إلى كلام الله أو كلام الرسول (ص)؟ ويؤدي التفكيك المذكور إلى اعتبار القضايا الدينية التي تدور حول الامور المذكورة غيرَ صحيحةٍ، لا بل يجب إحالة المسألة إلى العلوم التجريبية وغيرها. في الواقع فإن طريق الحل المذكور يذعن لوجود التعارض وعمليًّا فهم يحذفون هذا النوع من القضايا من الدين. يضاف إلى ذلك عدم إمكان اعتبار جوهر الدين تجربةً عرفانيةً؛ ولا يمكن اختزال الدين في الحالات والتجارب العرفانية الخاصة. يبدو أن أتباع هذه النظرية لا يمتلكون صورةً صحيحةً عن العلم والمعرفة العلمية ولا يدركون طبيعة الدين والمعرفة الدينية.

5. تحدث البعض الآخر في حل التعارض فأشاروا إلى التعارض بين مسألة الخلق والداروينية فاعتبروا أنه نوعٌ من التعارض بين الأمر القطعي والنظرية الظنية. أما الآيات التي وردت في هذا الخصوص فهي آياتٌ قطعيةٌ لا يمكن الشك والسؤال ولا التأويل فيها

أما النظريات العلمية من قبيل **النظرية الداروينية** فهي ظنيةٌ؛ فهي ليست قطعيةً ولا يقينيةً وعندما يتعارض القطعي والظني، يقدم القطعي واليقيني على الظني.

إنّ طريق الحل هذا الذي يمكن أن يطلق عليه اسم «**تقدم القطعي على الظني**» غيرُ كاملٍ. صحيحٌ أن هناك آياتٍ لا تقبل التأويل بل هي آياتٌ قطعيةٌ ولا يمكن تفسيرها على نحوٍ آخرَ، إلا أنّ فهمَ كيفية التعارض بالصورة المطروحة وطريق الحل المفترض غيرُ تامٍّ. يبدو أن هذا الجواب قد بُني على أساس نموذج علم الأصول في حل التعارضات بين بعض الأدلة والروايات الموجوداة وبالتالي لا يمكن توسيعه إلى التعارض بين العلم والدين. صحيحٌ أن النظريات العلمية ظنيةٌ، إلا أنها عرفت الكثير من النجاح؛ فقد ساهمت في حل المشاكل العلمية وسمحت لنا بالتنبؤ للمستقبل. لذلك لا يمكن اعتبارها غيرَ صحيحةٍ بالكامل باعتبار أنّها ظنيةٌ وأنها تعارض الأمر القطعي وبالتالي التخلي عنها. إن هذا الجواب لا يمتلك صورةً صحيحةً عن النظريات العلمية وكيفية صدقها وكذبها.

6. من جملة الحلول الأخرى التي طرحها المفكرون البنيويون في العالم الاسلامي، ما يمكن أن يُطلق عليه عنوان «**التفسير المطلق للنصوص الدينية**». يعتقد هؤلاء أن النصوص الدينية تقبل التفسير دائمًا؛ بمعنى إمكانية الوصول لفهمٍ جديدٍ للنصوص الدينية مع توالي النظريات والمعارف الجديدة. وعلى هذا الأساس، فالنصوص الدينية تقبل التفسير والتأويل بل تظهر على شاكلة كلِّ نظريةٍ جديدةٍ. يدعي هؤلاء أن فهم الدين تابعٌ للعصر، بمعنى أن النصوص الدينية بحد ذاتها صامتةٌ لا لون لها بل تظهر في كل عصرٍ على شاكلة ولون نظريات ومعارف ذاك العصر. وعليه فعندما تعارض الآية نظريةً علميةً، يجب تفسيرها على أساس تلك النظرية. وقد أشرنا إلى أن حلّ هذه المسألة يقتضي الالتفات إلى طبيعة النظريات العلمية وكيفية حكايتها عن الواقع. إن مسألة العلم والدين تتعلق بقضية العلاقة بينهما. وعليه يجب فهم الدين على نحوٍ صحيحٍ ويجب امتلاك نظريةٍ مقبولةٍ في فهم الدين ويجب أيضًا الاطلاع وبدقةٍ على طبيعة النظريات العلمية. ثم إن طريق الحل هذا خاطئٌ من كلا الناحيتين، فهو يمتلك نظريةً غيرَ واقعيةٍ وبنيويةٍ لفهم الدين وهو يفتقد الصورة الواضحة عن النظريات العلمية؛ وكأنه أذعن بشكلٍ ضمنيٍّ بأن النظريات العلمية تعمل على تعريف الواقع، ولم يوضح نوع الواقعية المقبول في هذا الشأن. بعد

هذا التوضيح يتحدثون عن فهم النصوص الدينية على أساس هذه النظريات. يضاف إلى هذه المسألة أن الآيات القرآنية لا تقبل التفسير والتأويل بأكملها، وعند ظهور التعارض بين الآية والرواية وبين النظريات العلمية يجب حذف الآية بدلًا عن تفسيرها. فالآيات الشريفة تعارض صراحةً نظريةَ التكامل من جهة إنكارها الخلق. وعليه، إذا وافقنا على نظرية التكامل، يجب ترك الآيات. الخلاصة هي أن النظرية التفسيرية تؤدي إلى حذف بعض النصوص لا إلى تفسيرها. يعتقد أتباع النظرية التفسيرية أن النصوص الدينية صامتةٌ بحد ذاتها وهي لا تعارض النظريات والمعارف المقبولة، بل التعارض هو بين فهمنا للنصوص والنظريات. في الواقع، الكتاب المقدس لم يعارض نظرية غاليله، الكتاب المقدس صامتٌ بنفسه، بل أرباب الكنيسة هم الذين فهموا الكتاب المقدس على أساس نظرية بطليموس حول مركزية الأرض، فما يعارض نظريةَ غاليله هو الرؤيةُ البطلميوسيةُ لا الكتابُ المقدسُ. نعم يمكن فهم الكتاب المقدس على أساس النظريتين. المقصود من أن النصوص الدينية صامتةٌ هو عدم القدرة على استخراج أيِّ نظريةٍ من النصوص بعينها ولا يمكن الادعاء بأن النظرية الفلانية تناسب النصوص الدينية أكثر من النظرية الأخرى. يبدو أن النظرية التفسيرية تعتمد على عدم التعين المعنائي للنص. إن معنى النص غيرُ متعيِّنٍ بالنسبة لكلِّ نظريةٍ ومعرفةٍ دينيةٍ خارجيةٍ وبالتالي يمكن استخراج تعيُّنٍ خاصٍّ من كلِّ نظريةٍ.

يضاف الى ما تقدم فإن النظرية المذكورة تعارض التاريخ. فبعض النظريات ساهمت في ايجاد اشكالات للنصوص الدينية وكلما حاولنا تفسير النصوص كلما واجهنا الإخفاق أو واجهنا نظرية تلائم النصوص الدينية أكثر من النظريات الأخرى. أما ترجيح النصوص الدينية لنظرية ما فهذا يعني أن النصوص الدينية غيرُ صامتةٍ بل هي نصوصٌ تتلاءم مع نظرياتٍ خاصةٍ فقط. يحكي تاريخ المعرفة الدينية عن واقعيتها الدائمة. كان علماء الدين يعتبرون فهمهم وتفسيرهم عبارةً عن أن الدين الواقعي مستقلٌّ عن فهمهم وتفاسيرهم وأما فهمهم وتفاسيرهم فما هي إلا وصفٌ لذاك الواقع المستقل. لذلك كان علماء المعرفة العلمية يقيمون أنفسهم من زاوية الواقعية ويؤكدون أن عالم الخارج هو وجودٌ مستقلٌّ عن المفكر الذي يريد وصف ذاك العالم بنظرياته.

اتهم أرباب الكنيسة غاليله بأن نظرياته تعارض ظاهر الكتاب المقدس. وكان هو يعتقد أنه بامكان نظرية مركزية الشمس تفسير الكتاب المقدس أكثر من نظرية مركزية الأرض، على الرغم من أن هذا التفسير غيرُ مقبولٍ عندهم. قدم غليله دليلًا للتناسب والتلاؤم بين نظريته والكتاب المقدس:

«أعتقد أن أقرب الطرق وأكثرها اطمئنانًا لاثبات أن نظرية كوبرنيك [نظرية مركزية الشمس] لا تعارض الكتاب المقدس، تقدم سلسلة من الأدلة الصحيحة التي لا يمكن ادعاء خلافها؛ وعلى هذا النحو وبما أن الحقائق لا يمكن ان تغاير بعضها البعض، فيجب وجود توافقٍ كاملٍ بين النظرية والكتاب المقدس. (كوستلر، 1361، 541)».

إن العبارة المتقدمة هي الجواب الذي قدمه غاليله للكاردينال **بلارمين**[1] المشهور وهو مستشار البابا، حيث يظهر من هذا الجواب أن غاليله كان يفكر على طريقة الواقعية وكان يعتبر أن حقائق الكتاب المقدس والحقائق العلمية لا يمكن أن تتغاير أو تتعارض. بعبارةٍ أخرى أثبت غاليله من خلال الدليل القبلي، التلاؤم وعدم التعارض بين الكتاب المقدس والنظريات العلمية. ولا يقتضي الأمر رجوعنا لألفاظ الكتاب المقدس لنفهم توافقه مع النظريات العلمية أو معارضته لها، بل يكفي الرجوع إلى كتاب الطبيعة والكتاب المقدس وهما من تدوين خالق الكون لنشاهد التناسب والتناسق بأم العين. المعرفة الدينية تشير إلى الكتاب المقدس وتبني حقائقه والمعرفة العلمية تُوصِّف حقائق عالم الخارج. يُفهم من كلام غاليله تلويحًا أنه واقعيٌّ في باب المعرفة العلمية والمعرفة الدينية.

سرد الفيلسوف **البراغماتي** الأمريكي **ريتشارد رورتي**[2]، كلامًا هامًّا يحكي النزاع بين بلارمين وغاليله. يعتقد بأن النزاع المذكور وانتصار غاليله فيه، لا يجب فهمه على طريقة الواقعية. لم ينتصر غاليله لأنه لا يعتبر أن كوبرنيك قد أوضح الواقع وأشار اليه. ولم ينتصر غاليله لأنه تمكن من اكتشاف المنهج الصحيح لفهم الطبيعة، بل يعتقد رورتي بأن غاليله أوجد مصطلحاتٍ أعمقَ وأكثر عملانيةً من المصطلحات الدينية والميتافيزيقية.

[1]-Bellarmine.

[2]-Richard Rorty.

لو نظرنا إلى تفاصيل النزاع بين غاليله وبلارمين في القرون الماضية، لأدركنا بما لا مجال للشك فيه: **أن غاليله كان مُحقًّا بالمطلق وأن الكنيسة كانت مخطئةً بالمطلق.** إن هذه القراءة للنزاع المذكور قد وجدت في عصر التنوير وقد حكمها فكر الأسود والابيض حيث كان غاليله يعتمد على العقل والكنيسة على الخرافات. لذلك تحول النزاع بين غاليله والكنيسة إلى نوعٍ من النزاع بين العقل والخرافة. لجأ بلارمين إلى الكتاب المقدس لإبطال آراء غاليله ونظرية كوبرنيك. إلا أن لجوءه للكتاب المقدس لم يكن معقولًا؛ لأنه كان يدخل النصوص الدينية إلى مسألةٍ علميةٍ بالمطلق ليتمكن من إثبات موقف الكنيسة. بعبارةٍ أخرى عمد بلارمين إلى حمل القيم غير العلمية على القضايا العلمية، لذلك لم يكن مُوفَّقًا في فهم الخصائص المميزة للمعرفة العلمية المقابلة للايمان الديني. ثم إن رورتي يبين بأن التمايز بين الموضوعات العلمية وغير العلمية يعود إلى التاريخ. في الحقيقة لم يكن هناك من أثرٍ لهذا التمايز في التاريخ قبل أن يستخدمه غاليله وأتباعه. ولم يكن هذا التمايز –بتعبيري- وحيًا مطلقًا ولا صورةً عن الواقع، بل هو تمايزٌ صنعه النزاع بين غاليله والكنيسة بمشقةٍ. لو كان هذا التمايز جزءًا من رؤية غاليله لما أمكن استخدامه لإثبات هذه الرؤية. واليوم نقول بأن بلارمين قد دمج العلم والدين عندما توسل الكتاب المقدس، وكان مخطئًا في هذا الأمر، طبعًا هذا الكلام لا يعني أننا على حقٍّ وأن بلارمين كان مخطئًا، بل نحن من ورث غاليله. حدثونا لمئات السنين حول وجود تمايزٍ بين العلم والدين، العلم والسياسة، العلم والفن، العلم والفلسفة وغير ذلك وبقينا أوفياء لهذه التمايزات، طبعًا لم يكن وفاؤنا لأننا نمتلك الدليل عليها أو لأنها معقولةٌ أو عينيةٌ. بعبارةٍ أخرى، فاز غاليله في هذا النزاع، فاتجهنا نسير في فضاء النتائج التي انتصرت فيها الفلسفة الحديثة. (Rorty ،1979 :331-328).

علّمنا هذا الإرث أن العلم يتفوق على الخرافات. وعلمنا أيضًا أن الديمقراطية تتفوق على الشمولية ونحن لا نمتلك أسسًا عقليةً لإثبات هذا التفوق؛ بل يمكننا في كل حالةٍ التمسك بالتاريخ وبذلك الشيء الصحيح حقيقةً. إن معرفتنا لا تُوصِّف الواقع ولا تشير اليه. بل المعرفة الدينية والمعرفة العلمية كلاهما توصيفيّان طبق الواقعية النقدية؛ نحن نمتلك طريقًا إلى عالم الواقع وواقع الدين. وقد انتصر غاليله في هذه الجهة أي إنه

تمكن من تقديم نظريةٍ صحيحةٍ. تعود جذور نظرياتنا الناجحة والمثمرة إلى عقلانيتنا. فإذا كانت نظرية غاليله وكوبرنيك عمليةً ومفيدةً فذلك لأنها كانت أكثرَ واقعيةً وذاتَ نصيبٍ من الحقيقة.

الحاجة الى علم المعرفة ومعرفة العلم

إن حلّ التعارض بين العلم والدين، يتطلب علم معرفة منفتح وجدير في باب النظريات العلمية والمعرفة الدينية. إن الحلول التي قدمناها إما أنها تفتقد علم المعرفة القوي والجدير حول المعرفة الدينية وإما أنها تفتقد المعرفة العلمية الدقيقة وعلم المعرفة المقبول حول النظريات العلمية لذلك كانت عاجزةً عن حل المسألة. إن طريق حل «**تعارض القطعي مع الظني**» على سبيل المثال يفتقد المعرفة العلمية المحكمة وعلم المعرفة القدير حول النظريات العلمية. وكأن ظنية النظريات العلمية تعني عمليًّا عدم صحتها ومع ذلك يبقى السر غير المكتشف بأن هذه النظريات إذا كانت ظنيةً وغيرَ صحيحةٍ وبما أنها تعارض الأمور القطعية وقد أدركنا عدم صحتها فقط، ولكن ما هو سرّ هذه النجاحات ولِمَ رسخت في السنة العلمية؟ هل إن سرّ بقائِها هو كذبها أو لأن العلماء والمفكرين قد أذعنوا لها فبقيت في ساحة العلم الرسمي؟ وعلى أيِّ نوعٍ من العقلانية قد بُنِيَ بقاؤها؟ أما أسلوب الحل التفسيري فهو يفتقد علم المعرفة الناجح حول النظريات العلمية ويفتقد علم المعرفة الديني المحكم. لقد بنيت نظرية قبول مطلق النصوص الدينية التفسير على أساس علم المعرفة النبوي؛ لا على الواقعية المتينة المحكمة التي يمكن الدفاع عنها. ان معرفة العلم عند هؤلاء هي أقرب ما تكون الى التأمل. عندما يدافعون عن النظرية التفسيرية يظنون أن النظريات العلمية صحيحةٌ بألفاظها وكل عنصر فيها حقيقيٌّ وواقعيٌّ بالكامل. لذلك لا يجب تناول النظريات العلمية ويجب قبولها بألفاظها؛ والمطلوب التوجه إلى النصوص الدينية والبحث عن الذي يعارض هذه النظريات ثم القيام بتأويلها وتفسيرها. يتجه طريق الحل هذا إلى النصوص الدينية مباشرةً من دون الاهتمام بطبيعة النظريات العلمية فيحل التعارض عن طرق تأويل النصوص.

اعتبر أتباع كلا النظريتين أن النظريات العلمية مجردَ أدواتٍ مفيدةٍ. حاول البعض

اللجوء إلى الأداتية لحل التعارض بين العلم والدين. إلا أن طريق الحل هذا ليس طريقًا واقعيًّا فأصحابه لا يعتبرون النظريات العلمية قادرةً على كشف الواقع. أما إخفاق الرؤية الأداتية في ظل ظهور الواقعية العلمية يحمل معه نتائجَ طبيعيةً من أبرزها أن اللجوء إلى الأداتية عاجزٌ عن حلّ التعارض المذكور ولا بد حينئذٍ من التوجه نحو علم المعرفة والمعرفة العلمية.

تجدر الإشارة إلى أن **دوئيم** هو شخصٌ متدينٌ يعتنق المسيحية، ولم يتمكن من خلال الاعتقاد بالأداتية من حلّ التعارض. ظن البعض أن توجه دوئيم نحو الأداتية يهدف إلى نجاة إيمانه بالمسيحية لذلك قالوا:

«تعرض بيار دوئيم الفيزيائي الفرنسي وفيلسوف العلم في القرنين التاسع عشر والعشرين لنظريات غاليله وأسباب معارضة الكنيسة، فلو كان غاليله يعتبر فيزياء السماء والأرض أدواتٍ بعيدةً عن الواقع فلِمَ لم يتمكن من حلّ التعارض...» (سروش، 1374: 219).

وجاء في مكانٍ آخرَ بشكلٍ صريحٍ:

«ذكرنا أن الفيلسوف والفيزيائي الفرنسي بيار دوئيم يعتبر الفرضيات العلمية مجرد أدواتٍ لتنظيم الأحداث وأنه كان يعتبر علمه مجرد حالةٍ وصفيةٍ وأنه ينظر إلى التعارض بين غاليله والكنيسة على أنه أمرٌ لا يمكن اجتنابه حيث كان يعتقد بأن غاليله لو كان معتقدًا بأداتية نظرية كبرنيك، فلن يبتعد عن ذاك النزاع الذي لا ثمرة فيه ولم يكن حينذاك مجبراً على الاشكالات والمزلات التي لحقت به. بعبارةٍ أخرى، حاول دوئيم بناء تدينه على أساس نظريةٍ خاصةٍ في المعرفة حيث لا يمكنه الالتزام بظاهر الكتاب الديني من دونها والنظرية تلك تدور حول إنكار واقعية الفرضيات العلمية، فالفرضيات ليست سوى أساليب لتنظيم الأحداث». (م.ن، 230-229)

الملفت هنا هو أن بعض معاصري دوئيم كانوا يظنون أن الأداتية التي اعتقد بها كانت في سبيل نجاة الدين المسيحي، أما طريق الحل الذي اقترحه دوئيم لرفع التعارض

المذكور فهو أن إطار ما بعد الطبيعة يختلف عن إطار العلم والدين يرتبط بما بعد الطبيعة. إن هذين الأمرين أي العلم وما بعد الطبيعة مستقلان عن بعضهما ولا يوجد أيُّ علاقاتٍ بينهما. لذلك لن يتعارضا على الإطلاق. فالتعارض يحصل عندما يشتركان في مجالٍ وساحةٍ واحدةٍ. طبعًا لم توافق الكنيسة الكاثوليكية على الحل الذي اقترحه دوئيم، لأن هذه الكنيسة قد بنت تعاليمها الدينية على أساس فلسفة **أكويناس** وقد عمل أرباب الكنيسة على إيجاد حالةٍ من الصلح مع العلم، لا على فصل ما بعد الطبيعة عن العلم. (غيليس 1381، 8-236).

إن نظرية **دوئيم** هذه يمكن مقارنتها الى رؤية **فيتغنشتاين** [المشهور بـ **فيتغنشتاين الأول**] في «**رسالة منطقية، فلسفية**». ميّز فيتغنشتاين بين العلم وما بعد الطبيعة واعتبر الأول صاحب معنى بينما الثاني فاقدًا للمعنًى. وإذا كانت الاعتقادات الدينية تتعلق بما بعد الطبيعة فهذا يعني أنها تفتقد المعنى على الرغم من قدرتنا الاطلاع على حقيقتها من خلال التجربة العرفانية، ومع ذلك فنحن عاجزون عن إخراج هذه الاعتقادات على شاكلة لغةٍ ذاتِ معنًى. أما وجه الاشتراك بين دوئيم وفيتغنشتاين فهو أنهما اعترفا بالفصل الكامل بين ساحة العلم وساحة ما بعد الطبيعة كما أنهما اعتبرا الدين متعلقًا بما بعد الطبيعة. واختلفا في اعتبار فيتغنشتاين أنّ ما بعد الطبيعة والدين فاقدان للمعنى ويمكن فهمهما عن طريق العرفان، أما دوئيم فقد اعتبر أن ما بعد الطبيعة والعلم صاحبا معنًى (م.ن). يبدو من خلال كلمات فيتغنشتاين في الدراسات الفلسفية [وهو المشهور بـ **فيتغنشتاين الثاني**] أنه يعتبر كُلًّا من الدين والعلم مجردَ حركاتٍ لغويةٍ مستقلةٍ ولكلِّ واحدٍ منهما إطارٌ لغويٌّ مستقلٌّ وقواعدُ خاصةٌ. الواضح أن هذا الرأي الأخير يشابه نظرية دوئيم من حيث التفكيك بين المجالات والساحات. صحيحٌ أنّ العلم والدين حركتان لغويتان مستقلتان ومنفصلتان عن بعضهما البعض إلا أنه طبق هذه الدراسة لا يمكن اعتبار اللغة الدينية فاقدةً للمعنى.

إن نظرية الفصل بين العلم والدين هي نظريةٌ لا يمكن الدفاع عنها حيث تتعارض بعض مدعياتها. فلو أخذنا الآيات الناظرة إلى عالم الطبيعة على سبيل المثال لوجدنا أن الدين يتحدث بوضوحٍ عن مجالٍ ذي علاقةٍ بالعلوم الطبيعة فيقدم ادّعاءً يندرج في

إطار تلك العلوم. أما بناءً على الواقعية فيمكن الحديث في باب المعرفة العلمية والمعرفة الدينية عن التداخل أو التطابق بين العلم والدين في بعض الحالات. يمكن لكلٍّ من العلم والدين تقديم ادعاءاتٍ حول عالم الواقع بحيث تكون هذه الادعاءات ذاتَ معنًى كما يمكن أن يكون لهذه الادعاءات نصيبٌ من الحقيقة؛ حتى أن بعض النصوص الدينية تتضمن ادعاءاتٍ حول عالم الطبيعة وكيفية خلق العالم والإنسان وغير ذلك، ويجب وصف هذه الادعاءات على ما هي عليه واعتبارها تعود للعالم والإنسان والطبيعة. الخلاصة هي أنه لا يمكن الفصل بين ساحة الدين وساحة العلم بشكلٍ مسبَقٍ، فإذا طالعنا الادعاءات في النصوص الدينية حول الطبيعة مثلًا فهي في هذه الحالات تتعلق بالعلم وإذا شاهدنا فيها ادعاءاتٍ حول عالم ما وراء الطبيعة، هنا يمكن أن تستقل ساحة الدين عن العلم، فالدين يقدم ادعاءاتٍ ذاتَ معنًى في كافة الحالات.

إنّ كلًّا من العلم والدين بابٌ نحو الواقعية، وقد يشيران بعض الأحيان إلى حقيقةٍ واحدةٍ. يتمكن الدين من الإشارة إلى مستويات الواقع المتنوعة، كما بإمكان العلم الإشارة إلى ذلك. والفارق بينهما هو أنّ العلم يتحدث حول مستويات واقع عالم الطبيعة المتنوعة -الأعم من المشاهدة والنظرية- أما الدين فلا يتحدث عن مستويات عالم الطبيعة فقط بل يشير إلى الواقع الميتافيزيقي لعالم الحقائق. من هنا فالدين بابٌ نحو مستويات الواقع الطبيعي وما وراء الطبيعي، أما العلم فهو بابٌ نحو واقع عالم الطبيعة. وتتطابق هذه الأبواب في أطرٍ خاصةٍ. ليس الدين بابًا نحو عالم ما وراء الطبيعة فقط ليختلف مجاله عن المجال العلمي بل عندما يتحدث الدين عن عالم الطبيعة فهو يتقدم نحو ساحة ومجال العلوم الطبيعية. لا يختلف العلم والدين على مستوى المجال والإطار بل يجب البحث عن الإختلاف في مكانٍ آخرَ.

يختلف الدين والعلم في الأسلوب وفي الهدف. يتتبع العلم هدفًا ويتتبع الدين هدفًا آخرَ. إن هدف العلم هو معرفة قوانين الطبيعة والدخول إلى أسرارها، أما هدف الدين فهو سعادة الإنسان النهائية، ولذلك عندما يتحدث الدين عن الطبيعة، فهو ينظر إليها من نافذةٍ واسعةٍ هي العلاقة بين الله والإنسان والطبيعة. أما هدف العلم فهو معرفة أسرار الطبيعة للتغلب عليها. العلم يبحث عن العلاقة بين الإنسان والطبيعة، فالعلماء

يرغبون في الوصول إلى الطبيعة وأسرارها، والدخول إلى قواها الخفية وجعلها منقادةً لهم. فالاطار الذي يتحدث عنه العلم محدودٌ للغاية عند مقارنته بإطار الدين، يضاف إلى ذلك أنّ لكلٍّ واحدٍ منهما أسلوبًا خاصًّا.

يمكن إجمال النقاط الهامة التي طرحناها بالآتي:

1. إن كلًّا من المعرفة العلمية والمعرفة الدينية توْصيفيٌّ ويجب على المتدين أن يكون واقعًا فيهما.
2. في بعض الحالات قد يتطابق الإطار الذي يتولى وصف هاتين المعرفتين.
3. يجب امتلاك علم معرفة متينٍ لحل التعارض بين العلم والدين. كما أن طرق الحلول الموجودة إما أنها تفتقد علم المعرفة الناجح في المعرفة الدينية أو المعرفة العلمية في كليهما.

الغريب هو أن البعض اتهم **العلامة الطباطبائي** باتباع النظرية الأداتية وادعوا أنه قدم حلًّا للداروينية بهذا الأسلوب. تحدث العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان عن أن ما يفهم من الآيات القرآنية هو أنّ كافة أبناء البشر هم من نسل آدم وحواء. ثم تابع ناقلًا كلام بعض المعتقدين بنظرية التكامل وكيف كانت الأرض في البداية قطعة من الشمس ثم انفصلت عنها ثم بردت بالتدريج فهطل المطر عليها فظهر النبات وعاشت الحيوانات عليها. ثم بعد ذلك تكاملت الحيوانات بالتدريج. يعتقد العلامة أنهم عرضوا هذه الفرضية لتبرير خواص وآثار هذا النوع من الأحياء من دون أن يُقدّموا دليلًا يثبت ذلك أو ينفي ما يخالف ما ادعوه بل من الممكن أن تكون هذه الأنواع قد خُلقت بشكلٍ متباينٍ بالكامل ثم حصل تحوُّلٌ وتغيُّرٌ في آلاتها وخواصها، لا في ذواتها. لم يشاهد داروين أو الآخرون في أيٍّ من تجاربهم أيَّ تحوُّلٍ من نوعٍ إلى نوعٍ آخرَ، حيث لم يتحول القرد إلى إنسان، بل شاهدوا التحول في الآثار والخواص فقط. (العلامة الطباطبائي، ج 4، 4-143).

يتبين مِمَّا تقدم أن نظرية داروين يمكن قبولها في حدود خواص وآثار النوع ويجب حذف التحول من ذات الأنواع العنصرية منها. كما أن داروين لم يقدم دليلًا قطعيًّا على هذا التحول.

ليس من الصحيح أن الكلام المتقدم يبين أن العلامة قد اعترف بأداتية بعض الفرضيات العلمية للحفاظ على ظاهر الكتاب في بعض الآراء التفسيرية وبالتالي لا يمكن أن ننسب إليه الاعتراف بالنظرية الأداتية. (سروش، 1374: 230). إن هذا الفهم لكلام العلامة هو نوعٌ من الحكم المسبق وانحرافٌ عمّا اراده العلامة. كان العلامة واقعيًّا ويجب فهم كلامه في حدود النظرية الواقعية. ليس واضحًا كيف استخرجوا اعتراف العلامة بالأداتية، فهل يمكن ذلك من خلال جزءٍ من نظريةٍ غيرِ استدلاليةٍ.

إن محاولة تقديم توضيحٍ إضافيٍّ لنظرية التكامل الداروينية، يقدم إضاءةً على أبعادٍ جديدةٍ من الكلام المتقدم. كانت هذه النظرية من أكثر النظريات الجدلية على مستوى العلم والدين. وكان ذهن داروين يبحث وباستمرارٍ عن إجاباتٍ لمجموعةٍ من المجهولات حيث حاول البحث عن نظريةٍ جامعةٍ لحل تلك المجهولات. من جملة المجهولات: من أين وكيف أتت الأحياء التي احتلت قسمًا كبيرًا من الأرض؟ ما هو الدليل على انقراض بعضها ووجود بعضٍ آخرَ مكانها؟ لِمَ لا تكون الأحياء والنباتات اليوم هي أعقابُ حيواناتٍ ونباتاتٍ تمتلك بذورها؟ لِمَ هناك شبهٌ تامٌّ بين مختلف أنواع الجنس الواحد من الأحياء؟ هل من الصحيح القول أنّ كلَّ واحدٍ من الأنواع قد خُلق بشكلٍ مستقلٍّ، أو أنّ الجميع قد اُشتُق من أنواعٍ محددةٍ؟

حاول **داروين** اكتشاف هذه المجهولات فعمد إلى تربية الحيوان وزرع النبات ومزج الأنواع والأعراق المختلفة. يعتقد أن مفتاح مغالطات كيفية وجود أعراق الاحياء والنباتات هو بيد الإنسان. تحدث مربو الحيوانات وزارعو النباتات عن إمكانية تغيير النباتات والأحياء من خلال دخالة قضية الوراثة. فالبذور التي تأتي من نباتٍ ما، والأولاد الذين يولدون من حيٍّ ما، يختلفون مع بعضهم بعض الشيء. يشتمل البعض منها على بعض الخصائص والصفات غير الموجودة في البعض الآخر. اعترف الزارعون ومربو الحيوانات بأهمية العامل الوراثي، فعمدوا إلى التمييز بين المفيد وغير المفيد وفصلوا المفيد عن غيره وحاولوا زيادته بالزراعة والتربية. وبهذه الوسيلة انتقلت الخصائص المطلوبة من جيلٍ الى جيلٍ وازدادت وانتشرت. أطلق داروين على هذا العمل عنوان **الاختيار الصناعي**[1]؛

[1]-Artificial selection.

لأنه قد حصل بيد الإنسان. كان يجول في ذهن داروين سؤالٌ: هل يمكن أن يكون منشأ الأنواع القريبة والمتشابهة واحداً؟ هل تكون الأنواع الطبيعية موجودةً بالأسلوبِ نفسِه والمنهج نفسِه التي تتشكل معه الأعراق الإنسانية؟

إن التعرف على نظرية **مالتوس**[1] هو الذي كرس قوى داروين الخلاقة. كتب الاقتصادي البريطاني **مالتوس** في كتاب «**رسالة حول السكان**» أن سكان الكرة الأرضية يزداد بشكلٍ تصاعديٍّ هندسيٍّ، في المقابل لا يمكن لمصادر الثروة الغذائية الازدياد بالمستوى نفسِه. لذلك لن يكون هناك تناسبٌ بين نمو السكان والمصادر الغذائية ما سيؤدي إلى وفاة الكثير من أفراد البشر. تحدث مالتوس عن مجموعتين من العوامل للحؤول دون زيادة السكان: الأولى، العوامل السلبية؛ أي حرمان البعض من الإنجاب والثانية، العوامل المخربة من قبيل الحروب والأمراض وغيرها. اعتبر داروين أن نظرية مالتوس صحيحةٌ في خصوص عالم الأحياء واستنتج أنه عندما يزداد الأفراد الأحياء، يموت البعض منهم أي الذين لا يمتكلون أوضاعاً مناسبةً للحصول على الغذاء. بعبارةٍ أخرى، كلما تدنى مقدار الغذاء الموجود، تختار الطبيعة من تريد لهم البقاء. وعلى هذا الأساس تتنوع الأحياء بواسطة منهج **الاختيار الطبيعي**[2]. الأحياء تنازع منافسيها باستمرار لأجل البقاء. وتنازع البقاء هذا في الطبيعة، هو العامل الأساس لاختيار الأحياء ذات الخصائص المميزة لأجل البقاء والزيادة. النتيجة هي أنْ البقاء هو اختيارٌ طبيعيٌّ. ثم إن الاختيار الطبيعي هو كالاختيار الصناعي حيث تحفظ فيه الأحياء ذات الخصائص المميزة والمفيدة. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن نظرية مالتوس قد أوضحت مسألة تنازعِ البقاءِ، وتنازُعُ البقاءِ يوضح الاختيار الطبيعي ويوضح أيضاً تحول وتكامل الأحياء والأمور الشبيهة بها.

عندما كان داروين طالباً في جامعة كامبريدج، كانت آثار **ويليام بيلي**[3] المتكلم المسيحي المشهور جزءًا من دروسه الأساسية. عرض بيلي في آثاره دليلاً على الخلق، شغل ذهن داروين لمدةٍ طويلةٍ. يبدأ الاستدلال بتمثيلٍ بسيطٍ. إذا وجدنا ساعةً، ندرك

[1]-T.R.Malthus.

[2]-natural selection.

[3]-William paley.

بشكلٍ طبيعيٍّ أن لها صانعاً. فمن غير الممكن أن تكون هذه الوسيلة المعقدة والمنظمة قد وُجدت من تلقاء نفسها. وعلى هذا الأساس فالتعقيدات التي نشاهدها في الطبيعة من دون الإنسان، تحكي عن وجودِ صانعٍ عاقلٍ. يعتقد داروين أن نظريته تمتلك قدرةً أكبر على توضيح نظرية بيلي. فهي توضح بعض الظواهر التي تعجز نظرية الخلق الآني وغير التكاملي للأنواع عن توضيحها. فتبين نظرية داروين على سبيل المثال سبب امتلاك الحيوانات أعضاءً معقدةً وسبب انقراض بعض الأنواع ولماذا حلت أنواعٌ أخرى مكانها.

عاش داروين كما العديد من المفكرين الآخرين في مرحلة الواقعية الصرفة. وإذا كان نيوتن على سبيل المثال قد أوجد ثورةً عظيمةً في الميكانيك، إلا أنه كان يظن أن النظريات العلمية وبالأخص نظريته الميكانيكية، تشير إلى الكون بمعناه اللفظي ولا تهتم لعملية الإبداع في النظريات. كذلك حال داروين الذي كان يظن أن نظريته هي وصفٌ لفظيٌّ للعالم ولم يتمكن من إدراك مسألة أن نظريته لعالم الواقع لا تشير إلى شكله الكامل. ظهرت مرونة وتحول نظرية التكامل بالتدريج، ومع وصول القرن العشرين تعرضت نظرية التكامل للجرح والتعديل، لا بل ظهر في وجهها منافسون وجهوا النقد لنظرية داروين وواقعيته.

صنع داروين عالماً قريبًا من عالم الواقع ووصف نظريته بالكونية وهذا ما لا ينطبق بشكلٍ كاملٍ على عالم الواقع، لا بل كان شديد البعد عنه. لم توضح هذه النظرية الظواهر المطلوبة بشكلٍ كاملٍ. يتحدث بوبر[1] عن هذه المسألة فاعتبر ان ادعاء الداروينية هو ادعاءٌ واهٍ لا يمكن إثباته (Bartley, 1993: 143). بنى بوبر رأيه على أساس اعتقاده بأن كافة النظريات حتى التي تخرج من رحم الاختبار والتي يكتب لها الكثير من النجاح ما هي إلا حدسٌ. أوضح بوبر أن نجاح نظريةٍ ما في توضيح بعض الظواهر لا يعني أنها خرجت من الحلبة منتصرةً وكانت لها الكلمة الأخيرة. ومع ذلك يختلف كلام **بوبر** عن كلام بعض الواقعيين النقديين الذين اعتبروا المعرفة العلمية وصفًا مستعارًا [هذا ما أشار إليه أنطوني هير الذي أكد أن بوبر أقرب إلى الأداتية منه إلى الواقعية C.F.O, Hear, 123-1980, pp. 90]

[1]-popper.

من أبرز العيوب التي اعترت نظرية التكامل عند داروين هو أنها لم تلحظ عامل الوراثة وحركته الدقيقة وهذا عيبٌ في نظريته. كان داروين يظن بأن بعض الاختلافات الاتفاقية [التي تحصل بالصدفة] موجودةٌ بين أضاف النوع الواحد من الأحياء وتساهم بعض هذه الاختلافات في تفضيل حيٍّ على من يشاركه في النوع. فالزرافات الطويلة العنق على سبيل المثال تحصل على الغذاء أفضل من الزرافات الأخرى. ولكن لِمَ ينتقل طول العنق إلى أولاد الزرافة؟ لم يقدم داروين جوابًا مقبولًا لهذا السؤال. طبعًا تمكنت الاكتشافات الجديدة في علم الوراثة من ملْءِ هذا الفراغ وقد أدى التلفيق بين علم الوراثة والداروينية إلى ظهور الداروينية الجديدة[1]. وقد وصفت هذه النظرية الكون بما جعلها أقرب إلى عالم الواقع من الداروينية.

في العادة تساهم النظرية المنافسة في تغيير بعض عناصر النظرية السابقة فتحذفها أو أنها تبرز بعض عناصرها المغفول عنها. وهكذا كان حال الدين مع الحالات القطعية التي لا تقبل التأويل حيث عمل على تغيير بعض عناصر النظريات. طبعًا هذا الكلام لا يعني أن النظرية التي تعارض الدين في الظاهر هي غيرُ صحيحةٍ، بل يجب التأكيد أن النظرية تكون صحيحةً إذا كُتب لها النجاح وإذا تمكنت من توضيح بعض الظواهر وبشكلٍ عامٍّ إذا خرجت سالمةً من بوتقة الاختبار حيث يكون لها نصيبٌ من الحقيقة. طبعًا صحتها لا تعني أنها تقدم وصفًا لفظيًّا للواقع وأن كل جزءٍ وعنصرٍ منها يطابق الواقع وأن كلَّ زاويةٍ منها تطابق زاويةً من العالم. يتمكن الدين من تعليق بعض جوانب النظريات والبحث فيها.

اهتم **الشهيد مطهري** بهذه المسألة واعتبر أن بعض عناصرها تتناسب مع الدين. تحدث الشهيد مطهري بعد نقل كلام داروين فقال:

«أن تكون ظروف البيئة من جملة أسباب التغيير (أي أن تؤدي البيئة إلى إيجاد تغييرات)، كذلك يكون تغيير العادة واستعمال أو عدم استعمال

[1]-neo-Darwinism.

العضـو مؤثـرًا في التغيـير؛ فالـذي يعتـبره عامـلًا فهـو أمـرٌ لا علاقـة لـه بذلـك؛ وكذلـك التغيـيرات الفرديـة والامتيـازات الخاصـة (للأفـراد مـع بعضهـم) لا علاقـة لهـا بذلـك، ثـم يعـترف الشـخص بتنـازع البقـاء، فكيـف يكـون ذلـك؟ إن تنـازع البقـاء ليـس أمـرًا يعـارض معرفـة اللـه، سـواءً كان ذلـك في البـشر أو غـير البـشر. طبعًـا ليـس هنـاك شيءٌ في القـرآن الكريـم حـول مـا ليـس بإنسـانٍ، ولكـن ذكـر الآيـة الآتيـة حـول الإنسـان، يقـول تعـالى:

ولـولا دفـع اللـه النـاس بعضهـم ببعـض لفسـدت الأرض «(البقـرة، 251). طبعًـا لا يكـون هـذا الأمـر بمفـرده معارضًـا للمعرفـة الالهيـة» (مطهـري، دون تـا: ج 4: 248-9).

يوضح الشهيد مطهري أن مقولة داروين «**الطبيعة تختار الأصلح**» يشير إلى أن الطبيعة تتجه بنفسها للاختيار وهذا هو أصل الاهتمام بالغاية بحد ذاته. يعود كلام داروين في النهاية إلى أن الأثر هو للطبيعة بذاتها والموجود الحي ولا يجب اقتفاء العوامل الاجنبية، فالعوامل الاجنبية لا تمتلك أثرًا من الموجود الحي؛ وفي ذات الموجود الحي ميلٌ نحو التكامل والتوجه إلى الهدف. وعلى هذا الأساس فنظرية داروين لا تعارض كلام الإلهيين، بل تؤيد اعتقادهم بأصل الغاية. (م.ن: 2-250).

المصادر:

1. رشيد رضا، محمد، **تفسير المنار**، ج 1، ص 9-208، ط 2، بيروت.
2. سروش، عبد الكريم، **القبض والبسط النظري للشريعة**، ص 219، مؤسسة الصراط الثقافية، ط 4، 1374.
3. صادق العظم، **نقد الفكر الديني**، بيروت، دار الطليعة، 1977.
4. الطباطبائي، محمد حسين، **تفسير الميزان**، بيروت، 1974.
5. كوستلر آرتور، **الرؤى**، ترجمة منوجهر روحاني، ط 2، شركة الكتاب الجيبي المساهمة، طهران،1361.
6. غيليس، دونالد، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ترجمة حسن ميانداري، سمت ومؤسسة طه الثقافية، 1381.
7. مطهري، مرتضى، **مجموعة الآثار**، ج 4، ط 6، انتشارات صدرا.
8. ***Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Science***. Ed. By Radintzky and Bartley, Open Court Publishing Company (1993).
9. O'Hear, Anthony, ***Karl Popper***, Routledge, (1980).
10. Rotry, Richard. ***Philosophy and the Mirror of Nature***, Princeton University Press, 1979.

إشكالية الإسلام والعلم عند رينان،دراسةٌ نقديةٌ

محمود كيشانه[1]

تتضمّن هذه المقالة تحليلاً نقديّاً بخصوص النزعة الفكرية المناهضة للإسلام في نظريات وآراء عالم اللسانيات والمؤرّخ والفيلسوف الفرنسي إرنست رينان الذي تبنّى في فترةٍ من حياته وجهةً إلحاديةً انعكست في العديد من مؤلّفاته التي تضمّنت بشكلٍ عامٍّ رؤًى عنصريةً تجاه المجتمعات الإسلامية؛ وأبرز ما امتازت به أفكاره أنّها تناهض الإسلام بشدّةٍ.

وفي هذا السياق أكّد كاتب المقالة على أنّ رينان لدى انتقاده التيارات المسيحية المناهضة للعلم في القرون الوسطى، أوعز محاربة الكنيسة للعلم إلى الإسلام على أساس فهمٍ خاطئٍ، حيث أكّد على أنّ السبب الكامن في رقيّ بعض الحركات العلمية وانتعاشها يرجع إلى ابتعادها عن الفكر الإسلامي، لكنّ هذا الأمر يرد في الحقيقة على المسيحية، لذا ارتكب هذا الفيلسوف الغربي مغالطةً في أطروحته هذه وابتعد عن النهج القويم في البحث العلمي لكونه استهدف الإسلام بدواعٍ غيرِ مبرّرةٍ علميّاً.

كاتب المقالة ردّ على بعض وجهات نظر إرنست رينان بالاستناد إلى آراء السيّد جمال الدين الأفغاني، وفي جانبٍ من ردوده اعتمد على استدلالاته الخاصّة؛ وأبرز ما ذكر في هذا المضمار يتمحور في

[1]-محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانه، باحثٌ فلسفيٌّ ورئيس قسم القرائية بالتعليم العام.

يحمل شهادة دكتوراه في الفلسفة الإسلامية حصل عليها من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة - فرع الخرطوم.

من جملة مؤلّفاته ما يلي: **الأسس الفكرية والمنهجية في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، جدل الدين والسياسة بين دوغما الأصولية ودوغما العلمانية، المسؤولية والجزاء في فلسفة الفارابي، الخُشت وتجديد الخطاب الديني.**

التأكيد على ضرورة التفكيك بين القضايا العلموية الإسلامية وبين أداء المسلمين في فترة الانحطاط الفكري التي مرّت بها مجتمعاتهم ولا سيّما في ما يخصّ الشؤون العلمية.

كلمة التحرير

تعد مسألة الإسلام والعلم من الإشكاليات التي طرحت نفسها بقوةٍ على الساحة الفكرية في الفلسفة المعاصرة، سواءً في الشرق أو الغرب، ولا يمكن الحديث عن علاقة الإسلام بالعلم دون التعريج على تلك المحاضرة التي ألقاها **رينان** في هذا الموضوع في إحدى قاعات الدرس، وهي المحاضرة التي تناقلتها الجرائد الفرنسية حتى ذاع صيتها في الآفاق، الأمر الذي دفع **جمال الدين الأفغاني** إلى الرد عليها ونقد الآراء المجحفة التي نادى بها رينان، وتلك النظرة المتعصبة التي قامت عليها هذه الآراء.

ولد **إرنست رينان** في منطقة غرب فرنسا عام 1823 م، ومات في باريس عام 1892 عن عمرٍ يقارب السبعين عاماً. وكان والده ملحدًا تقريبًا، في حين أن أمه كانت متدينةً جدًّا. ولكن والده مات وهو في سن الخامسة فقط، فتسلمت رئاسة العائلة أخته الكبرى «هنرييت» التي كانت تكبره باثنتي عشرة سنةً، وقد توسطت له لكي يقبلوه في أفضل المدارس الدينية في العاصمة باريس، وكان من المقرر أن يتخرج كاهنا، وهو في الثامنة عشرة، حيث اطلع على فلسفة كانط وهيغل وهيردر، وحينها شعر بوجود تناقضٍ حادٍّ بين إيمانه الديني التقليدي الموروث، وبين الفلسفة العقلانية أو التنويرية، وبناءً على هذا السبب ترك مدرسة الرهبان عام 1845 وتراجع في آخر لحظة عن الانخراط في سلك الكهنوت المسيحي، ومن ثم قرر التفرغ لدراسة الفلسفة والعلوم الدنيوية واللغوية والتاريخية البحتة [1].

والمتأمل في التنشئة الأولى التي نشأ عليها رينان يجدها تنشئةً دينيةً بالأساس، فالأم متدينةٌ غاية التدين، والأخت الكبرى هي التي ترسم له مستقبله الديني، ولا نستطيع

[1]-انظر هاشم صالح، **رينان بين الدين والفلسفة، دخل في جدال ساخن مع الأفغاني حول مدى توافق الإسلام مع العلم**، مقال منشور بتاريخ الخميس - 15 شعبان 1438 هـ - 11 مايو 2017 مـ على الرابط التالي:

aawsat.com/home/article/922836/

أغفال هذه التنشئة اللاهوتية وأثرها في إشكالية الإسلام والعلم عند رينان، فهو على الرغم من تعصبه الجنسي، فقد كان على الصعيد الآخر أشد تعصبًا في مجال اللاهوت الديني المسيحي الذي تغلغل في عقله ووجدانه منذ الصغر.

ولذا فإن البعد اللاهوتي الذي نشأ عليه رينان لا يمكن أن نهمله أو نهمّش أهميته في الآراء التي اتخذها رينان تجاه قضايا الآخر المختلف في العقيدة، وهذا يفسر لنا موقفه المتشدد من علاقة الإسلام بالعلم، فالرجلُ، وفق استنتاجنا، غلَّب نزعته الجنسيّة (العرقيّة) على المنهج العلمي في هذه القضية، فانتهى إلى ما انتهى إليه من الزعم بمعاداة الإسلام للعلم، مع ما في هذا الرأي من ظلم كبير للإسلام.

رينان، وهو في سبيل محاولة الزعم بهذه الفكرة، عمد أولاً إلى التقليل من قيمة البناء الفكري والفلسفي الإسلامي، فذهب إلى اتهام العقلية العربية والإسلامية بأن أصحابها مجرد نَقَلة لما أتى به الفكر الغربي، بدعوى أن الجنس السامي ليس لديه القدرة على البحث العلمي ولا يمتلك العقلية الفلسفية التي يمتلكها العقل الغربي. والعرق السامي كما هو معروفٌ ليس وقفًا على العرب فحسب، بل يمتد ليشمل اليهود أيضًا. فهو يرى السامية في تعصُّبٍ بغيضٍ «**تمثل تركيبًا دونيًّا للطبيعة الإنسانية**»[1].

وعلى الرغم من أن جمال الدين الأفغاني قد رد على رينان، إلا أننا نعتبره مجرد ردٍّ لا أكثر، إذ لم يكن نقدًا يمكن أن نعوّل عليه في نقض فكرة رينان، بل لقد مال الأفغاني إلى التفخيم في رينان والرد عليه في وداعة وهدوء يحسد عليهما، ففي الوقت الذي تحامل فيه رينان على الإسلام يجد في المقابل وداعةً من الأفغاني الذي جابت شهرته الآفاق في ذلك الوقت، فضلاً عن أن الأخير وافق الأول في كثير من آرائه المتعصبة.

ومع ذلك فإننا لا نعدم بعض الردود التي قام بها الأفغاني، والتي توضح الصورة أمام رينان لتغيير بعض آرائه، من ذلك رده على قضية عدم مساهمة العرب في العلوم والحضارة، وفي ذلك يقول:

«**واستأنف العرب على الرغم من جهلهم وجاهليتهم قبل الإسلام مشعل الحضارة، فأحيوا ما أهملته الأمم المتحضرة، وأعادوا الحياة للعلوم**

---

[1]-إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2، 1984 م، ص 153.

الهامدة، فطوروها وأعطوها وهجًا لم يكن لها قط. أليس هذا مؤشّرًا ودليلاً على حبهم الطبيعي للعلوم؟»[1]

وعلى الرغم من الحفاوة المبالغ فيها تجاه رد الأفغاني من قبل بعض أعلام الفكر العربي، فإننا نرى أنّ رده لم يف بالغرض، فالإمام **محمد عبده** رحب برد **الأفغاني**، وقابله بحفاوةٍ بالغةٍ، معتبرًا أنه مدافعة عن الدين، ويا لها من مدافعة على حد قوله[2]. ومن هؤلاء **عبد الرحمن الرافعي** الذي أعجبه رد الأفغاني من حيث كونه ربط الخلف الحضاري عند المسلمين بالمسلمين أنفسهم، ولم يربطه بالدين[3]. وهذا الأمر مما يحسب للأفغاني بالفعل، لأنه رد على رينان من خلال العمل على التفرقة بين أمرين: إسلام القرآن الذي يدعو للعلم والعقل، وإسلام الحكام الذين يريدون إبقاء المسلمين على جهلهم وتخلفهم رجاء كسب مناصبهم أو الحفاظ عليها[4].

وبالنظر إلى تلك النظرة التي جاء بها رينان تبين لنا منذ الوهلة الأولى تلك النظرة الاستعلائية التي ينظر بها الغرب إلى الآخر المختلف معه في العرق أو الجنس أو العقيدة، وهي النظرة التي تمثل قمة العنصرية الغربية، ونعتقد أن هذه النظرة كان لها مردودها السيئ على العلاقة بين الشرق والغرب، إذ راح الثاني ينظر للأول وكأنه قاصرٌ عقليًا وفي حاجةٍ إلى وصايةٍ عليه، فنصب من نفسه هذا الوصي، وأخذ يتحكم في مقدراته بالاستعمار حينًا والغزو الفكري حينًا وانتهاءً إلى ما يسمى **الإمبريالية العالمية** الآن.

لقد وجه رينان طاقته إلى العلم حاملاً معه نشأته اللاهوتية أينما حل أو ارتحل:

«وفي ذلك الوقت كان العلم في أوروبا قد حقق خطواتٍ عملاقةً إلى الأمام بعد أن ظهرت الاكتشافات الطبية والمخترعات التكنولوجية. ولهذا السبب

---

[1]-جمال الدين الأفغاني، **الإسلام والعلم فاعتبروا يا أولي الأبصار**، ضمن كتاب **الإسلام والعلم – مناظرة رينان والأفغاني** ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م، ص 58.

[2]-انظر على شلش، **سلسلة الأعمال المجهولة**، محمد عبده، (تقديم وتحقيق) لندن، طبعة رياض الريس، بدون تاريخ، ص 53.

[3]-عبد الرحمن الرافعي، **جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق، سلسلة أعلام الفكر العربي**، 91، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1961 م، ص 133.

[4]-انظر محمد رشيد رضا، **المنار**، الجزء الرابع، مجلد 26، عدد 26 إبريل، 1923 م، ص 307.

تغلّب العلم الحديث على الدين المسيحي في صيغته الكهنوتية القديمة. وأخذ الناس يعلّقون عليه الآمال وينصرفون عن الدين شيئا فشيئاً. أخذوا يعتقدون بأن العلم هو الذي سيحل لهم مشكلاتهم ويؤمّن لهم الحياة الرغيدة على هذه الأرض. وهذا ما تحقق بالفعل في المجتمعات الأوروبية المتقدمة. ضمن هذه الظروف بالذات، أصدر رينان كتابه الشهير: «مستقبل العلم». لكن هل كان رينان مضاداً للدين إلى الحد الذي نتصوره؟»[1]

الإجابة عن هذا التساؤل تشير إلى البعديْن اللذيْن كانا يعتلجان بداخله:

«في الواقع، إن علاقته بالدين المسيحي كانت معقدةً. فمن جهةٍ كان ينتقده لأنه مليءٌ بالخرافات والأوهام والمعجزات التي تنتهك قوانين الطبيعة. ومن جهةٍ أخرى كان يعترف بأهميته بصفته عاملًا قويًّا لتوحيد الشعب. وبالتالي، فمن الخطر أن ندير ظهرنا له بشكلٍ متسرعٍ أو قبل الأوان».

وقد لخص موقفه من الدين بعبارةٍ شهيرةٍ واردةٍ في كتابه: **مستقبل العلم**. تقول هذه العبارة ما يلي:

«عندما أكون في المدينة فإني أسخر من أولئك الذين يذهبون إلى الكنيسة لحضور القداس أي الصلاة المسيحية. وعندما أكون في الريف فإني أسخر من أولئك الذين لا يذهبون»!... وهذا يعني أن الفلسفة هي دين النخبة المثقفة، وأما المسيحية فهي دين عامة الشعب الذي لا يستطيع أن يفهم الفلسفة ولا النظريات العلمية»[2].

لا شك في أن **رينان** ربط دون أن يشعر بين الإسلام وواقع المسلمين المرير، فظن

[1]-انظر هاشم صالح، **رينان بين الدين والفلسفة، دخل في جدال ساخن مع الأفغاني حول مدى توافق الإسلام مع العلم**، مقال منشور بتاريخ الخميس - 15 شعبان 1438 هـ - 11 مايو 2017 مـ على الرابط التالي:

aawsat.com/home/article/922836/

[2]-انظر هاشم صالح، **رينان بين الدين والفلسفة، دخل في جدال ساخن مع الأفغاني حول مدى توافق الإسلام مع العلم**، مقال منشور بتاريخ الخميس - 15 شعبان 1438 هـ - 11 مايو 2017 مـ على الرابط التالي:

aawsat.com/home/article/922836/

أن الإسلام هو سبب تخلف المسلمين وتأخرهم، فبدأ محاضرته الشهيرة بما ينتاب العالم الإسلامي من انحطاطٍ ذاهبًا إلى القول:

«إن أيَّ شخصٍ قليلِ العلم بأمور عصرنا سيرى بوضوحٍ التدني الحالي للبلدان الإسلامية، وتراجع الدول التي يحكمها الإسلام، والعجز الفكري للأجناس التي تمسك فقط بهذا الدين، وقد اندهش كل هؤلاء الذين كانوا في الشرق الأدنى أو في أفريقيا من بلادة الذهن القدرية للمؤمن الحقيقي، في هذه الحالة التي كأنها دائرةٌ حديديةٌ تحيط برأسه وتجعله منغلقًا بشكلٍ مطلقٍ عن العلم، غيرَ قادرٍ على تعلُّم أيِّ شيءٍ أو الانفتاح على أيِّ فكرةٍ جديدةٍ، بدايةً من الممارسات الدينية الأولى للطفل المسلم في نحو العاشرة أو الثانية عشرة من عمره، وأحيانًا ما يكون حتى هذا السن نابهًا إلى حد ما يصبح فجأة متعصبًا، ومفعمًا بعزةٍ بلهاء أوقعت في روعه أنه يمتلك ما ظنه الحقيقة المطلقة»[1].

ونحن نشهد أن الزمن قد دار دورته وأصبح المسلمون في مؤخرة السلم الحضاري، وتلك حقيقةٌ قالها رينان، ولا يمكن أن ننازعه فيها، بيد أن رينان مارس تعصبه اللاهوتي من جانبٍ وتسلطه التنويري من جانبٍ آخرَ، عندما ربط بين هذا التأخر والإسلام؛ لأن رينان لو التزم بمنهجية البحث العلمي، وقرأ في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لعلم مقدار الخطأ الذي وقع فيه؛ لأننا أمام دينٍ أعطى مبادئَ للتعايش في هذا الكون وتسخيره بالعلم والمعرفة والعمل ما لم يُعطِه دينٌ آخرُ، ولكنها العصبية الغربية التي جعلت الناس أجناسًا، ووزعت على كلِّ جنسٍ ما تشاء من صفاتٍ دون سندٍ من الواقع أو العلم.

إن من الأخطاء الكبرى التي وقع فيها رينان هو محاولة إسقاط الحالة الغربية في العصور الوسطى على الإسلام والمسلمين، ومن ثم بنى عليها فهمه الخاطئ عن علاقة الإسلام بالعلم، مع أن هذه العلاقة لا تمثل مشكلةً بحالٍ ما، لكن رينان عمد إلى إسقاط

[1]-رينان، **الإسلام والعلم**، محاضرة ألقاها أرنست رينان بالسوربون في 29 مارس 1883 م، ضمن كتاب **الإسلام والعلم - مناظرة رينان والأفغاني** ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م، ص 34، 35.

هذه الإشكالية الغربية على الإسلام، بل عمد إلى إسقاط حلٍّ غربيٍّ عليها، فقد استعار مشكلةً أوروبية هي مشكلة الصدام بين **المسيحية الكاثوليكية** والعلم، ثم استعار حلّاً أوروبيًّا لها يتمثل في تنحية الدين جانبًا إذا ما أراد العلم تقدمًا [1].

بيد أننا نرى أن الخطأ الرئيس الذي وقع فيه رينان هو أنه عند الحديث يخلط بين من هو مسلم وما هو إسلاميّ، بمعنى أنه عند الحديث عن المسلمين يخلط الأمور فتشعر وكأنه يحدثك عن الإسلام، كما أنه عند الحديث عن الإسلام تشعر وكأنه يحدثك عن المسلمين، وهذا خطأٌ منهجيٌّ كبيرٌ، وكان عليه وهو بصدد هذا أن يفرق بين اللفظين، إذ ربما كان هذا هو السبب الذي جعل الدارسين من المتأملين في حديثه يختلفون حول موقفه من الإسلام: هل هو موقفٌ من الإسلام ذاته؟ أم موقفٌ من المسلمين الذين اعتقدوا اعتقاداتٍ خاطئةً وأدخلوها في ممارساتهم اليومية؟

والأمثلة على الخلط الواضح بين الموقفين من قبل رينان كثيرةٌ، من ذلك قوله:

«فلدى المسلم احتقارٌ شديدُ العمق للمعارف والعلم، ولكل ما يشكل العقل الأوروبي، هذا الأثر الذي رسخته العقيدة الإسلامية يبدو شديد القوة بحيث إن اختلافات العرق والجنسية تختفي بواقعة اعتناق الإسلام، فمن ينتمي إلى البربر والسوداني والشركسي والأفغاني والماليزي والمصري والنوبي يصبحون مسلمين ولا يعدون بعد ذلك بربر أو سودانيين أو مصريين،.. إلخ. إنهم مسلمون». [2]

لكن السؤال الذي طرحه **الأفغاني** على **رينان** هنا، أصدر هذا عن الديانة الإسلامية؟ أم عن المنتسبين إليها؟ أم مصدره الصورة التي انتشرت في الغرب عنها؟ أم أن اختلاف الشعوب التي اعتنقت هذا الدين وعاداتها ومواهبها الطبيعية هي جميعًا مصدر ذلك؟[3] كل ذلك لكي يكشف لرينان خطأ ما ذهب إليه؛ لأنّ الدينَ – أيَّ دينٍ – لا يعادي العلم، فما بالنا بالإسلام الذي كانت أول آياته - بل أول كلماته - نزولاً هي: (اقرأ).

[1]-انظر محمد عثمان الخشت، **الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان**، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998 م، ص 41.

[2]-رينان، **الإسلام والعلم**، محاضرة ألقاها أرنست رينان بالسوربون في 29 مارس 1883 م، ضمن كتاب **الإسلام والعلم – مناظرة رينان والأفغاني** ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م، ص 43، 44.

[3]-انظر محمود أبو رية، **نوابغ الفكر العربي**، 29، جمال الدين الأفغاني، القاهرة، دار المعارف، 1980 م، ص 41.

والملاحظ هنا أن رينان لم يفهم الإسلام جيدًا، كما أنه لم يقرأ التاريخ جيدًا؛ لأنه هنا يدعي أن الإسلام كان سببًا في الفرقة بين الشعوب والأعراق والسلالات، وهذه فريةٌ كبيرةٌ، ذلك أنه لا يعرف أحد دينًا من الأديان جمع الناس على التوحيد، وعلى هويةٍ واحدةٍ هي الهوية الإسلامية كما هو الحال في الإسلام، فالأمر ليس أمرَ فقدان هويةٍ كما يذهب رينان، ولكنه الاطمئنان إلى هويةٍ تجمع الجميع على قلب رجلٍ واحدٍ، وتزيل كل العوائق المتمثلة في الهويات الخاصة، وإذا كان رينان يؤلمه هذا فلا مانع لديه من قلب الحقائق ووضع الأمور في غير نصابها للإيهام بصحة موقفه. إلا أننا نستطيع القول هنا أنّ هذا الطرح الذي طرحه هنا إنما يتوافق مع مبدئه الأساسي الداعي إلى التفرقة بين الأجناس وتمييز بعضها عن بعض.

هذا من جانبٍ ومن جانبٍ آخرَ ليس صحيحًا أن المسلم يحتقر العلم والتعليم، وإذا كان ذلك في عصورٍ سابقةٍ كان يسودها الاستبداد السياسي نتيجة رغبة الحكام في ترسيخ سلطتهم الاستبدادية، فأشاعوا على لسان بعض رجال الدين الرسميين أن العلم كفرٌ، خوفًا من أن يقود التعليم الحركة التحررية في الأوطان الإسلامية – فإن ذلك لا يعني مطلقًا أن الإسلام يحارب العلم والتعليم، ذلك أن المتأمل في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يجد كيف اهتم الإسلام بهما أيما اهتمام.

إن المتأمل في الخط الفكري لمسلك رينان الفكري وفي هذه المحاضرة التي خصصها للحديث عن الإسلام والعلم خاصةً يجد أنه يدور في عدة أمورٍ لا سبيل إلى إغفالها:

الأول، ترسيخ نظرية العجز الجنسي عن الإصلاح.

الثاني، اتهام الإسلام والمسلمين بالتعصب.

الثالث، إعلاء الجنس الآري على غيره من الأجناس، وعلى الجنس السامي خاصةً.

لقد كان رينان يحاول أن يثبط من همم المسلمين، بهدف إبقائهم على تدهورهم الحضاري والمادي – في ظني – فلم يفتح لهم بابًا من الأمل، بل عمل على أغلاق كل الأبواب التي من شأنها أن تفتح على التقدم المأمول، ومن ثم يصوغ رينان فكرةً مؤداها: العديد من الناس يسعون إلى التخفيف من النتائج المؤسفة المترتبة ضدّ الإسلام على هذه

المعاينة العامة فيرون أنّ هذا الانحطاط قد لا يكون في آخر المطاف إلاّ حالةً مؤقتةً، وهم يستنجدون بالماضي ليطمئنوا أنفسهم حول المستقبل. يقولون: هذه الحضارة الإسلاميّة التي نراها اليوم منحطّةً قد كانت في عهدٍ سابقٍ حضارةً شديدةَ التألّق، كان فيها علماءُ وفلاسفةٌ وكانت لعدّةِ قرونٍ مصدر العلم الغربي، فما الذي يمنعها من استعادة أمجاد الماضي؟ هذا هو الموضوع الدقيق الذي أرغب في أن يكون موضوع نقاشنا. هل وجدت حقًّا علوم إسلامية أو على الأقلّ علوم قبلها الإسلام أو تسامح معها؟[1].

ويرى رينان أنّ الوقائع المعروضة لا تخلو من بعض الحقيقة، أجل ظهر في الأمصار الإسلاميّة علماء ومفكرون من ذوي المكانة المرموقة من سنة 775 تقريبا إلى حدود منتصف القرن الثالث عشر، أي في فترةٍ امتدّت خمسة قرونٍ تقريبًا، بل ذهب إلى القول بأنّ العالم الإسلامي كان في تلك الفترة متفوّقا على العالم المسيحي من جهة الثقافة الفكريّة، لكنّ هذا الأمر في نظره جديرٌ بأن يُحلّل بعمقٍ كي لا يكون مطيّةً لاستنتاجاتٍ خاطئةٍ، يتعيّن أن نتابع بين القرن والآخر تاريخ الحضارة في الشرق كي نميّز العوامل المختلفة التي ساهمت في هذا التفوّق المؤقت الذي انقلب بعد ذلك إلى دونيةٍ متأصلةٍ.

وهو في ترسيخ هذه الفرية عمد خطأً عن عدم فهم أو تجاهلاً إلى الفصل بين الدين والعلم، حقًّا لم يكن شيءٌ أكثر غرابة عن مسامع المسلمين في قرنهم الأوّل من الفلسفة والعلوم؛ لأن ذلك ما يؤيده الواقع المعيش في تلك الفترة وأخبار التاريخ ومنطق العقل السديد، لكنه انطلق من حقيقةٍ مؤكدةٍ وبنى عليها مجموعةً من الأباطيل التي لا تنتمي لمنطقٍ أو دليلٍ وتتمثل أباطيل رينان في ظنه بأن الإسلام فصل بينه وبين العقلانية والعلم، وهو يحاول أن يرجع ذلك إلى اهتمام المسلمين الأوائل بالفتوحات - التي يسميها تطاولاً ونهبًا وسلبًا، ولو كان رينان وقف عند حدود استنتاج نتيجةٍ مؤداها: أن اهتمام العرب قبل الإسلام بالأدب واللغة كان كبيرًا، في حين كان الاهتمام بالفلسفة والتفلسف نادرًا، بيد أن هذا الأمر ليس مُسوِّغًا له للفصل بين الأجناس في فكرته التي نادى بها.

---

[1]-رينان، **الإسلام والعلم**، محاضرة ألقاها أرنست رينان بالسوربون في 29 مارس 1883 م، ضمن كتاب **الإسلام والعلم - مناظرة رينان والأفغاني** ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م، ص 43، 44.

وإذا كان هناك مجموعةٌ من الفترات التي ظهر فيها التفوق العربي والإسلامي فإن رينان يحاول أن يرجعه لا إلى الإسلام كدينٍ ولا إلى العرب المسلمين، وإنما يرجعه إلى الوافدين الجدد على الإسلام من أقاليمَ ودولٍ شتى، وهو في ذلك يغفل عامدًا أمرين مهمين:

الأول، أن المسلمين قد أظهروا براعةً كبيرةً في علومٍ نظريةٍ وعلميةٍ شتى.

الثاني، أن الإسلام والحضارة الإسلامية التي تجمع المسلمين ولا تفرق هي التي وفرت الجو الفكر والعلمي لأبنائها من غير المسلمين لإظهار إبداعاتهم العلمية والمعرفية، وهذا دليلٌ على أن البيئة الإسلامية في ذلك الوقت كانت تضرب نموذجًا للتنوع والاختلاف، وينضوي أتباعها تحت لواءٍ واحدٍ وهو لواء الإسلام.

وهذا يقودنا إلى القول بأن رينان كان يرمي من طرفٍ خفيٍّ إلى محاولة التفرقة بين المسلمين، واللعب على وتر التقسيم حسب الدولة أو الإقليم الذي ينتمي إليه كلُّ مسلمٍ، مع أن الإسلام لا فرق فيه بين **عراقي ولبناني ومصري وسوداني** إلى غير ذلك، لأنه جمع كل أبناء هذه الأقطار تحت راية الإسلام. أما القول بأن المنجز العلمي في تاريخ الإسلام ينسب لفئةٍ أو أهلِ أقليمٍ دون آخر، فإن هذه يعني محاولةً مكشوفةً للعمل على توسيع الصدع الإسلامي.

ومسلك رينان هنا هو مسلك كل الاتجاهات الحداثية التي تنظر للدين نظرة ازدراءٍ، فضلاً عن أنه تعبير عن حركات التغيير الحداثي الذي ظهر في أوروبا بدءًا من القرن السابع عشر وإلى الآن وهي تلك النظرة التي لا ترى للدين أيَّ دورٍ في تغيير مجريات الحياة إلى الأفضل، ومن ثم نجد عند هذه الاتجاهات ربطًا بين الدين والجمود، دون أيِّ سندٍ من عقلٍ أو واقعٍ على هذه الفرية. وقد سلك رينان هذا المسلك، فذهب قائلاً:

«وكان نتيجة لهذا التباطؤ المؤقت للتشدد السلفي ظهور حركةٍ فلسفيةٍ وعلميةٍ حقيقةً، وكان الأطباء المسيحيون السريان المتابعون للمدارس الإغريقية الأخيرة منكبين بشدةٍ على الفلسفة المشائية والرياضيات والطب والفلك، وكان الخلفاء يوظفونهم في ترجمة معارف أرسطو وإقليدس وجالينوس وبطليموس، باختصارٍ، مجمل العلم اليوناني المعروف في هذه

الآونـة، إلى اللغـة العربيـة، وبـدأت عقـول نشـطة مثـل الكنـدي في تأمـل المشـكلات الخالـدة التـي تسـاءل عنهـا الإنسـان دون أن يسـتطيع إيجـاد حلول لهـا، أطلـق عـلى هـؤلاء فلاسـفة، ومنـذ ذلـك الحـين أصبحـت هـذه اللفظـة الغريبـة سـيئة السـمعة، كـما لـو كانـت تعنـي شـيئًا غريبًـا عـن الإسـلام، أصبـح فيلسـوف لـدى المسـلمين صفـةً تدعـو إلى الريبـة، وتجلـب في الغالـب عـلى صاحبهـا المـوت أو الاضطهـاد، مثـل صفـات كالزنديـق، وفيـما بعـد ماسـوني»[1].

والملاحظ أن رينان يربط ظهور عصر العقل والعلم والفلسفة بغياب جانب التقوى والتمسك بالدين، وهذا ليس بمستغربٍ من رجلٍ يسقط كل الظروف التاريخية الغربية على الإسلام والمسلمين، فالإسلام ليس فيه صكوكُ غفرانٍ ولا مجالسُ اعترافاتٍ حتى نسقط عليه تلك الظروف، فهذه الظروف بِنْتُ بيئتها ووليدة عصرها، ولا يصح إسقاطها على غيرها، لأن ذلك يتنافى مع العقل والمنطق. نعم نحن مع رينان في أن المسيحيين كان لهم دورٌ كبيرٌ في ترجمة الأعمال الأغريقية الفكرية والفلسفية من اللاتينية فضلاً عن أعمالٍ أخرى في مجال الطب والفلك والرياضيات؟ ولكن هل يعني هذا عند العقل المنصف أنهم هم رواد التغيير والعقل في البيئة العربية والإسلامية في ذلك؟ لا مانع عندنا من هذا الاعتراف المجافي للحقيقة، ولكن شريطة أن يعترف الغرب أن النهضة الأوربية التي شهدها الغرب وتتطور يومًا بعد يوم هي نتيجةٌ منطقيةٌ لأعمال ابن رشد؟ ثم لنتساءل هنا لِمَ لم يُرجع رينان هذه النهضة الإسلامية إلى الملوك ذواتهم، أليسوا هم الذين وفروا الجو الفكري لظهور إبداعاتٍ فكريةٍ جديدةٍ؟! أليس هؤلاء الملوك عربًا مسلمين؟! أيحسب رينان أن الحضارة تنشأ هكذا اعتباطًا أو خبط عشواء دون أن يستفيد اللاحق من السابق؟ فلِمَ يرفض أن يستفيد المسلمون من خبرة غيرهم، ولو كانوا مخالفين في الملة؟

هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخرَ القارة الأوربية أو الغربية الآن يمثل الوافدون إليها من الشرق نسبةً لا يمكن إغفالها، وهم يشاركون في صنع نهضتها وتقدمها إنتاجيًا

[1]-رينان، **الإسلام والعلم**، محاضرة ألقاها أرنست رينان بالسوربون في 29 مارس 1883 م، ضمن كتاب **الإسلام والعلم - مناظرة رينان والأفغاني** ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م، ص 43، 44.

وماديًّا، فهل يمكن القول إذًا أنهم ليسوا شرقيين؛ لأنهم تعايشوا في بيئةٍ جديدةٍ وصاروا مع أجواء مختلفةٍ؟ أم نقول كرينان أنهم مازالوا على سباتهم الشرقي العميق؟ بالطبع استحالة الفرضية الثانية أمرٌ واقعٌ، ومن ثم فليس أمامنا إلا التسليم بأن الظروف والأجواء التي يعيش فيها الغربي هي سبب تقدمه، في حين أن الأجواء والظروف التي يعيش فيها المسلم هي سبب تخلفه. المشكلة الرئيسة التي تعيق الشرق عند تقدمه تتعلق بالجانب السياسي، لا الديني، فالدين لم يقل لنا كونوا جهلاء، بل قال في أولى آياته: (**اقرأ**)، (**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**)، الدين لم يقل لنا كفوا عن التأمل، بل قال لنا (**قل سيروا في الأرض فانظروا**)، قال لنا (**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**)، إلى غير ذلك من الآيات التي لا يكفي المجال لحصرها. إذًا فما المشكلة؟ المشكلة تتلخص في ذلك الجو الاستبداي الذي يعيشه الشرق، فحيثما تجد حرية تجد علمًا وتعقلاً وإنتاجًا، وحيثما تجد استبدادًا تجد جهلاً وبؤسًا وشقاءً.

بل إن رينان وهو في سبيل تأكيد فكرته يربط ظهور بعض الحركات العلمية والفكرية بالابتعاد عن الإسلام، ومن ثم يقول:

«ينبغي أن نعترف إذًا بأن تلك العقلانية كانت العقلانية الأكثر نضجًا التي أنتجها الإسلام، كما أخذت جمعيةٌ فلسفيةٌ تسمى «إخوان الصفا» في نشر دائرةِ معارفَ فلسفيةٍ فريدةٍ في الحكمة وسمو الأفكار، ويحتل فيها رجلان عظيمان هما الفارابي وابن سينا مكانًا في صفوف أعظم المفكرين كمالاً. ويتطور الجبر والفلك بشكلٍ فريدٍ.. وتستمر الكيمياء في متابعة نهجها السري الطويل الذي كشف عن نتائجَ عجيبةٍ في نطاقها، مثل التقطير وربما البارود، وانكبت إسبانية المسلمة على هذه الدراسات على نسق الشرق، وتعاون اليهود في ذلك تعاونًا نشطًا، وفي القرن الثاني عشر دفع ابن باجة وابن طفيل وابن رشد الفكر الفلسفي إلى آفاقٍ لم يبلغها قط منذ العصر الكلاسيكي»[1].

---

[1]-رينان، **الإسلام والعلم**، محاضرة ألقاها أرنست رينان بالسوربون في 29 مارس 1883 م، ضمن كتاب **الإسلام والعلم - مناظرة رينان والأفغاني** ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م، ص 38، 39.

والمتأمل في كلام رينان يجد كمّ المغالطات التي يستند إليها، إذ ليس الفكر الإسلامي ينحصر في هذه النماذج فقط، فالمتأمل في هذا الفكر يجد ألوانًا عظيمةً ومجالاتٍ شتى برع فيه المسلمون كمجال الفقه والحديث والفلسفة أيضًا، لِمَ غضّ رينان الطرف عن جهود ابن حزم الفكرية والفلسفية والفقهية مثلاً؟ ولِمَ التركيز على إظهار ابن رشد الملحد وغض الطرف عن ابن رشد المسلم؟ وهل إخوان الصفا حقًّا أصحابُ مشروعٍ فلسفيٍّ أم مجردُ جماعةٍ تلفيقيةٍ جمعت المتناثر من مذاهبَ واتجاهاتٍ شتى؟ إن الجو الفكري الذي وفرته البيئة الإسلامية هو العامل الرئيس في شيوع تلك الروح العلمية والفكرية، لا البعد عن الدين كما يظن رينان وغيره.

ورينان لا يهدف إلى إظهار دور المسلمين في المشاركة في الصرح العلمي والفكري العالمي كما قد يتبادر للذهن في الوهلة الأولى، ولكنه على العكس من ذلك تمامًا يحاول أن يسلب من المسلمين هذا الدور بدعوى التفرقة بين العقلية الآرية والعقلية السامية، ولذا فإن التراث الفلسفي الإسلامي عنده ليس أكثر من مجرد ترديدٍ للتراث الإغريقي باعتبار أن الفلسفة الإسلامية تأثرت بالفكر اليوناني خاصةً عند ثلاثته الكبار: **سقراط، أفلاطون، أرسطو**. كل ذلك على الرغم من اعتراف رينان نفسه بأن أوروبا تلقت خميرة التراث القديم التي كانت ضروريةً لنهضتها وانبثاق عبقريتها بفضل تلك الترجمات العربية لكتب الفلسفة والعلوم الإغريقية. ولكن هذا هو رينان لا يلبث حين يعترف للمسلمين بالفضل في موضعٍ ما أن ينزعه منهم مرةً أخرى وفق نهجٍ تعصبيٍّ بغيضٍ.

رينان يسلّم بأن ابن رشد هو آخرُ الفلاسفة العرب، وأن أوروبا استفادت منه كثيرًا، وأنها ما حصلت على عبقريتها في ظنه إلا بتحريرها العقل تحريرًا تامًّا، والإجهاز على كل ما هو دينيٌّ في إطار ما يُسمَّى بصناعة العقل العملي. ومن ثم فلِكَيْ يتحقق للمسلمين ذلك في ظنه عليهم أن يقتفوا أثر الغرب حذو القذة بالقذة. مع أنه في معرض حديثه عن الاستفادة العلمية الغربية من المسلمين كان يؤكد على أنه حتى القرن الثالث عشر كانت أوروبا تابعةً في علومها للمسلمين طيلة ما يربو على الأربعمائة عامٍ أو الخمسمائة عامٍ.

وإذا كان رينان يرى عجزًا عن الإصلاح في ما يتعلق بالإسلام والمسلمين، فإننا نجده يتعصب لديانته واتجاهه الفكري في آنٍ واحدٍ، حيث بدأ رينان من سنة 1870 يتراجع عن موقفه المعادي للمسيحية ويطالب بإصلاحٍ ليبراليٍّ كاثوليكيٍّ وبأن يقبل رجال الدين بالفصل بين الكنيسة والدولة والجامعة. وكان يعتقد أنّ هذه الإمكانية لا يمكن أن تحصل، إذا ما حصلت، إلاّ في المجتمعات المسيحيّة التي تطوّر فيها العلم تطوُّرًا كبيرًا وفقد فيها رجال الدين احتكار توجيه الجماهير. وتتنزّل نظريته في العجز الجوهري للإسلام عن قبول الإصلاح والتحديث في هذا السياق العام [1]. ونحن مع أحد الباحثين عندما يذهب إلى أنّ:

«محاضرة رينان تحتوي أخطاء كثيرةً، مثل ما هو مذكورٌ فيها عن موقف الطهطاوي من الغرب والتحديث. وهي تقوم أيضا على نظريةٍ عرقيةٍ كانت شائعةً في عهده، ولو عاش رينان القرن العشرين بدل القرن التاسع عشر لفاجأته أن تصبح تركيا أوّل دولةٍ علمانيةٍ إسلاميةٍ، وتقوم أكبرُ ثورةٍ دينيةٍ في المجتمع الفارسي. وكان للفكر الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر أثرٌ كبيرٌ لدى العرب وهو فكرٌ كان يحمل في الآن ذاته آثار المواجهة العلمانية للكنيسة والرؤية التي خلفتها هذه الكنيسة حول تاريخ الأديان الأخرى ومنها الإسلام. كما كان يتميز بالمعاداة للسامية وتعني في ذلك العصر معاداة الجنسين العربي واليهودي وقد خصص لهما رينان محاضرةً لا تقلّ حدّةً عنوانها (في مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة) وهي مساهمةٌ رآها محدودةً بل تكاد تكون معدومةً»[2] .

إذًا فالأدلة التاريخية التي تمثل صخرةً تتحطم عليها فرية رينان التي تقوم على التفريق بين الآري والسامي عديدةٌ، منها ما هو يمتُّ للواقع، فيقوم على بعض الوقائع التاريخية التي تكشف زيف ما ذهب إليه، فضلاً عن الأدلة العقلية التي تناهض بالكلية

[1]-انظر محمد الحداد، النص الحقيقي والكامل للمناظرة بين أرنست رينان، وجمال الدين الأفغاني، على الرابط التالي:
daralameer.com/newsdetails.php?id=175&cid=35

[2]-مصدر نفسه.

ما ذهب إليه، والدليل على ذلك هو أنّ رينان نفسه لو عاش إلى قرننا هذا – على الرغم من الضعف المستشري في الجسد الإسلامي – لوجد كيف صار الإسلام بمعتنقيه في بعض الدول الإسلامية إلى المرتبة الأولى في مصافّ الدول المتقدمة اقتصاديًّا وعسكريًّا، انظر مثلاً إلى النموذج التركي أو النموذج الإيراني أو النموذج الماليزي أو السنغافوري ليتأكد له خطأ ما ذهب إليه رينان من زعمٍ.

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي قام بها العديد من الإصلاحيين العرب، فإنهم وقفوا من محاضرة رينان عن الإسلام والعلم موقفين:

الأول، الرد على فرية رينان في عجز المسلمين عن الإصلاح ومواكبة العلم الحديث. وعلى رأس هؤلاء الشيخ جمال الدين الأفغاني، وهذا الفريق حاول كثيرًا الاتكاء على مظاهر الحضارة الإسلامية في عصورها الزاهرة.

الثاني، إلقاء اللوم على جيوش المستعمرين والمستشرقين الذين مثلت جهود الكثير منهم تقويضًا لدعائم الحضارة الإسلامية.

بيد أن هذين الفريقين لم ينتبهوا إلى قضية التعصب التي عرض لها رينان، وألصقها بالمسلمين، إذ كان يجب على هؤلاء أن يردوا على رينان هنا، وذلك من خلال النص القرآني ذاته، والذي يدعو إلى حق الاختلاف واحترام الآخر والجدال بالتي هي أحسن، فضلاً عن دعوة الرسول الكريم إلى عدم التشدد والمغالاة في الدين، باعتبار أن ذلك يأتي بأثرٍ عكسيٍّ على الدين. وفي هذه الجزئية تحديدًا كان يجب لفت الأنظار إلى أن عند الكثير من المسلمين فصلاً بين النظرية والتطبيق، فالقرآن في واد بما يحمله من مبادئَ راقيةٍ واتجاهاتٍ رائدةٍ، والمسلمون بمخالفتهم لمضمون هذا الكتاب في وادٍ آخرَ، ورينان لم ينظر للنص وإنما نظر لأتباع هذا النص، فأصدر بذلك حكمًا جائرًا على الإسلام.

نعم إننا ندرك أن من لم يساهم في حركة التقدم الإنساني فإنه يحكم على نفسه بالإلغاء والانزواء عن المشاركة في صنع العالم من حوله، وقد انطلق رينان من اختفاء العلوم العربية في عصره بعد أن نقلت ما أسماه بلقاح الحياة إلى الغرب، حيث كانت مؤلفات ابن رشد تحقق شهرتها في أوروبا كتلك الشهرة التي حصل عليها أرسطو.

يرى رينان أنه إذا تجاوزنا سنة 1200 فإننا لا نستطيع العثور على فيلسوفٍ عربيٍّ واحدٍ جديرٍ بالاهتمام، حيث كانت الفلسفة في ظنه مضطهدةً دوما في العالم الإسلامي لكن ليس بالقدر الذي يلغي وجودها، ولم يعد المؤرخون والأدباء يتحدثون عنده عن الفلسفة إلا حديث ذكرى عن شيءٍ غيرِ مرغوبٍ فيه، فقد أتلفت المخطوطات الفلسفية أو أصبحت نادرة الوجود. لم يسمح بالتواصل من علم الفلك إلاّ ما يخدم تحديد مواقيت الصلوات. ويرجع رينان ذلك إلى سيطرة العرق التركي على الإسلام فنشر - في رأي رينان - في كلّ مكانٍ تدينه الخالي من كلّ نَفَسٍ فلسفيٍّ أو علميٍّ. ومنذ ذلك الحين لم يشهد الإسلام عنده مفكرا عقلانيا منفتحا، سوى استثناءات قليلة مثل ابن خلدون، فقد قضى على الفلسفة والعلوم بين أتباعه [1].

ومع هذا لم يجد رينان مفرًّا من الاعتراف بأهمية العلوم الإسلامية فيعترف بأنه لا يستهين بشأن هذه العلوم العظيمة المدعوة بالعربية، فهي تمثّل عنده مرحلةً مهمةً من تاريخ تطوّر العقل البشري، أجل بالغ البعض في تأكيد أصالتها في مسائلَ عديدةٍ منها خاصةً المسائل الفلكية، لكن ليس من الحكمة الانتقال من النقيض إلى النقيض ومعاملتها بالازدراء. ومن ثم يؤكد على أنه كانت هناك مرحلةٌ عربيةٌ امتدت من زمن انهيار حضارة العهد القديم في القرن السادس إلى ظهور العبقرية الأوروبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وقد تواصل خلالها تراث العقل الإنساني في الأقاليم التي فتحها الإسلام.

لكن لم تمنعه نزعته التعصبية من إثارة سؤالٍ يدعو إلى الريبة والشك من توجهه، ويجعلنا نصدر حكمًا عليه بأنه يحاول إثارة القلائل والفتن وزرع الشقاق بين أبناء الدين الواحد، وسؤاله مؤداه: هذه العلوم المدعوة بالعربية ما هو العربي فيها؟ أليست اللغة؟ فهي انطلقت عن طريق الغزوات الإسلامية بلغة الحجاز إلى كلّ أنحاء العالم، ومصيرها في ذلك كمصير اللاتينية في الغرب عندما تحوّلت لغة التعبير عن المشاعر والأفكار وفقدت علاقتها باللهجة القديمة. ومن ثم يرى رينان أن اعتبار **ابن رشد وابن سينا والبتّاني** عربًا كما يصنّف ضمن اللاتينيين **ألبرت الأكبر وروجير باكون وفرنسيس**

[1]-رينان، **الإسلام والعلم**، محاضرة ألقاها أرنست رينان بالسوربون في 29 مارس 1883 م، ص 42.

باكون وسبينوزا مغالطةٌ كبيرةٌ؛ إذ من الخطأ عنده أن ننسب الفلسفة والعلوم العربية للجزيرة العربية، فكأننا حينئذ ننسب إلى مدينة روما كل الأدب المسيحي اللاتيني وكل تراث المرحلة المدرسية ومجموع أعمال عصر النهضة وعلوم القرن الخامس عشر وجزء من القرن السادس عشر، لأن ذلك جميعًا قد دُوِّن باللغة اللاتينية [1].

الغريب في هذا النص أن **رينان** يحاول الربط بين الدين واللغة من جانبٍ والتدهور الحضاري والعلمي خاصةً الذي أصاب المسلمين، فلا الدين سبب التدهور ولا اللغة سبب التخلف، وإذا كان من المغالطة عند رينان أن ننسب الفلسفة والعلوم العربية للجزيرة العربية، بداعي أن أغلب أصحاب هذه الفلسفة وتلك العلوم هم من غير العرب، فإن الرد ينحصر في أن الإسلام لا فرق فيه بين مسلمٍ عربيٍّ، ومسلمٍ غيرِ عربيٍّ، فالإسلام هو الحصن والمأوى الذي يتحصن به الجميع ويستظلون به، هذا إن صدقنا رينان في زعمه بأن العرب ليس لهم علوم.

كما أن ما يثير انتباهه أننا إذا رجعنا إلى قائمة الفلاسفة والعلماء المدعوين بالعرب وجدنا واحدًا لا غير من أصلٍ عربيٍّ وهو الكندي والبقية هم فرسٌ أو من شعوب بحر القزوين أو من إسبانيا أو من أهل بخارى وسمرقند وقرطبة وإشبيلية. لم تكن دماؤهم عربيةً كما لم تكن عقولهم عربيةً. استعملوا اللغة العربية مضطرين كما اضطر إلى اللاتينية مفكرو العصر الوسيط فطوّعوها لحاجتهم. واللغة العربية هي لغة شعرٍ وخطابةٍ لكنها أداةٌ غيرُ مناسبةٍ للميتافيزيقا. والفلاسفة والعلماء العرب كانوا في الغالب يكتبون في أسلوبٍ قليلِ الفصاحة [2].

ورينان هنا يتناقض مع نفسه، فتارةً يقول بأن العقلية العربية غيرُ مؤهلةٍ للعلوم، وتارةً يقول أن العلوم العربية أفادت أوروبا حتى القرن الثاني عشر، حتى مع فرض أن العرب ومسلمي البلاد التي فتحها الإسلام من غير العرب لم يكن لهم علومٌ قبل الإسلام ثم صارت لهم علومٌ، فإن هذا يحسب للإسلام، ولا يحسب عليه، إذ إنه وفر الأرض

---

[1]-رينان، السابق، ص 43.

[2]-رينان، **الإسلام والعلم**، محاضرة ألقاها أرنست رينان بالسوربون في 29 مارس 1883 م، ضمن كتاب **الإسلام والعلم – مناظرة رينان والأفغاني** ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م، ص 43، 44.

الخصبة التي أنتج فيها هؤلاء علومهم، وإلا لِمَ لم تظهر هذه العلوم قبل الإسلام؟ ألم تكن تلك العقلية هي هي تلك العقلية الجنسية (العرقيّة) التي نادى بها رينان؟! أم أن هذه العقلية كانت كغيرها من العقليات تحمل كل مظاهر الإبداع والتعاطي العلمي كغيرها من عقليات الجنسيات الأخرى؟ فلما أن رأت الجو الصحي الذي يساعدها على ذلك انطلقت ناحية العلوم إبداعًا وإنتاجًا ومساهمةً في تاريخ العالم العلمي والحضاري؟ إذًا فليس الأمر أمر فوقيةٍ عقليةٍ لبعض الأمم على بعض؟ وإنما الأمر أمرُ مناخٍ ملائمٍ لا بد أن تنشأ فيه هذه العقلية وتترعرع وتخرج إلى النور؟ وهذا ما وجده المسلمون من العرب أو غير العرب في النصوص المقدسة من آياتٍ قرآنيةٍ وأحاديثَ نبويةٍ، فانطلقوا بكل ما أوتوا من قوةٍ إلى تحصيل العلم، ولما حدثت الردة عن الدين – لا الردة إلى الدين كما حاول أن يوهمنا رينان – خسر المسلمون كثيرًا، فظهرت عليهم جاهلية العرب القديمة، ذلك أن علاقة المسلم بدينه كعلاقة السمك بالماء، لا يمكن الاستغناء عنه.

والدليل على أن الأمر أمر مناخٍ ما نراه في أيامنا من نبوغ العديد من الشخصيات العربية التي فاقت أقرانها في الغرب في العديد من المجالات العلمية، فهناك **أحمد زويل** في مجال **الفيمتوثانية، وفاروق الباز، ومجدي يعقوب،** وقبلهم **مصطفى المشد، وسميرة موسى،** وهم في قطرٍ عربيٍّ واحدٍ هو القطر المصري، وغيرهم كثيرون ممن تعج بهم بيئتنا العربية والإسلامية، وهؤلاء وغيرهم من العلماء يمثلون عقولًا عربيةً، وتعد دماؤهم دماءً عربيةً، عندما توافر لهم المناخ الصحي في الغرب أنتجوا وأبدعوا في مجالاتهم وأفادوا البشرية أيما إفادةٍ.

وهذا الرد لا يقال لرينان فحسب، بل يقال أيضًا لكل المتفقين معه في الرأي مثل **هانوفو** الذي قول مثلاً:

«إن ذلك الشعب المنتشر في الأرجاء الفسيحة والأصقاع المجهولة، والمتتبع لتقاليدَ وعاداتٍ غير التي نحترمها، هو الشعب الإسلامي السامي الأصل الذي يحمل إليه الشعب الآري المسيحي روح المدنية»[1]

[1]-في مقالة له منشورة بكتاب محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، دمشق، دار المدى، 2002 م، ص 15.

بل إنه يتمادى فيقول:

«إذا كان الإسلام لا يحول دون التقدم كما يقول المسلمون فلِمَ إذًا تقدم المسيحيون في الغرب، في حين تأخر المسلمون في الشرق؟»[1]. وقد أثارت هذه التساؤلات حفيظة تلاميذ الأفغاني أيضًا، فالشيخ محمد عبده قد انبرى مدافعًا ومفندًا وموضحًا الصورة الحقيقية للإسلام [2].

أما أن اللغة العربية ليست لغة إبداعٍ فإن ذلك يتنافى مع حقيقة أن اللغة هي وعاء الفكر، وبقدر الإبداع الفكري لأمةٍ ما تكون اللغة مطواعةً لهذا الإبداع، بمعنى أن اللغة مجردُ وعاءٍ حاملٍ للفكر، وهناك علاقةٌ طرديةٌ بينهما فإذا أبدع الفكر زاد الثراء اللغوي في جانبه العلمي، وإن قل الإبداع الفكري لم تدخل إلى اللغة المفردات العلمية المناسبة لها، ومن ثم تستوردها من الخارج. والدليل على ذلك كمّ المنتجات الطبية أو العلمية في مختلف المجالات التي تحمل أسماءً غربيةً أو كلمات من البيئة التي أنتجتها، وما علينا إلا تعريب هذه الأسماء أو الكلمات إن وجدنا المقابل اللغوي لها، وإلا تدخل إلى العربية بأسمائها كما هي. وعليه فليس للغة ذنبٌ في ذلك، وإنما المعوَّل عليه هنا هو الفكر، فإذا أبدع العرب علومًا سوف يختارون لها أسماءً عربيةً، وما على الغرب حينها إلا ترجمتها أو نقلها كما هي، ومن ثم تكون اللغة تابعةً للفكر وساميةً بسموِّه. فيوم كان المسلمون يتولون دفة العالم فكريًّا أنتج لنا الخوارزمي الجبر، الذي نقل إلى الغرب كما هو بلفظه مع اختلافٍ طفيفٍ في النطق، وأنتج لنا غيره من العلماء علومًا في مجالاتٍ شتى في البصريات والطب والفلك وغيرها من العلوم.

ولكن إذا لم تكن هذه العلوم عربية فهل ينظر إليها رينان على أنها علوم إسلامية؟ الإجابة أيضًا بالنفي، ومن وجدناه يقول:

«هذا العلم ليس بعربيٍّ، فهل هو على الأقل إسلاميٌّ؟ هل قدّم الإسلام لهذه البحوث العقلية نجدةً ما لحمايتها؟ عجبًا! على الإطلاق، فهذه

[1]-السابق، ص 41.

[2]-انظر محمد عثمان محمود / **الإسلام بين العلم والمدنية**، قراءة في ردود عبده على هانوفو مقال منشور بتاريخ 27 / 3 / 2010 م على الرابط التالي: pulpit.alwatanvoice.com/content/print/202676.html

وانظر ردود الشيخ محمد عبده، المصدر السابق، ص 42: 82. وانظر له، **الأعمال الكاملة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972 م، ج 3، ص 286.

الحركـة المتقدمـة للدراسـات كانـت كلهـا نتيجـة عمـل الفـرس والمسـيحيين واليهـود والحرانيـين والإسـماعيلين والمسـلمين المتمرديـن في الداخـل عـلى دينهـم، ولم تتلـق تلـك الحركـة إلا اللعنـات مـن المسـلمين الأصوليـين، فالمأمـون وهـو مـن الخلفـاء الذيـن أبـدوا جهـدًا كبـيراً في الانفتاح عـلى الفلسـفة اليونانية لعنـه علـماء الديـن دون رحمـةٍ، كـما اعتـبروا أن المصائـب التـي ابتـلي بهـا حكمـه كانـت عبـارةً عـن عقـابٍ أحـاق بـه لتسـامحه مـع المذاهـب الدخيلـة عـلى الإسـلام، ولم يكـن نـادرًا أن يقـوم بحـرق كتـب الفلسـفة وعلـم الفلـك في الميادـين العامـة، بـل وأن يلقـي بهـا في الآبـار والأحـواض كسـبًا لرضـا الجمهـور الـذي كان يثـيره الأئمـة، كان يُطلـق عـلى مـن يعمـل بهـذه الدراسـات زنادقـةً، وكانـوا يضربـون في الشـوارع وتحـرق بيوتهـم، وغالبًـا مـا كانـت تلجـأ السـلطة إلى إعدامهـم لـكي تـرضي الجمهـور». [1]

إن رينان على مدار محاضرته يحاول أن يكرس لأمرين:

الأول، إشعار المسلمين بالعجز من الإصلاح، وربط هذا العجز بتمسك المسلمين بالإسلام، محاولاً الزعم بأن الإسلام هو سبب التخلف.

الثاني، سلب كل ميزةٍ من العرب بدعوى أنهم عقليةٌ غيرُ ناضجةٍ، وأن ميولهم لا تتناسب مع العلم والفلسفة والسمت الحضاري.

وعلى الرغم من اتفاق الأفغاني معه في أن البناء الحضاري الإسلامي ساهمت فيه أعراقٌ متعددةٌ كان يجمعها الإسلام مشيدًا بدور علماء الفرس في ذلك، إلا أنه نقده في الحرانيين وعلاقتهم باللغة العربية، بالاستناد إلى أنهم كانوا عربًا، وأن العرب عندما فتحوا أسبانيا والأندلس لم يفقدوا جنسيتهم، إذ بقوا عربًا، فلقد كانت اللغة العربية ومنذ قرونٍ طويلةٍ قبل الإسلام هي لغة الحرانيين. [2]

لكن الملاحظ أن رينان يلصق كل الأخطاء الفردية التي وقع فيها بعض المسلمين

[1]-رينان، **الإسلام والعلم**، محاضرة ألقاها أرنست رينان بالسوربون في 29 مارس 1883 م، ص 44.

[2]-جمال الدين الأفغاني، **الإسلام والعلم فاعتبروا يا أولي الأبصار**، ضمن كتاب **الإسلام والعلم – مناظرة رينان والأفغاني** ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ص 59.

بالإسلام، فإذا أفتى مفتٍ ما بحكمٍ خاطئٍ، فالإسلام عنده هو المخطئ، وقد قلنا أنّ هذا خَطأٌ منهجيٌّ فادحٌ، وإن كنا نرى أنه وليد تعصبٍ واضحٍ، فهل يستطيع رينان أن يقول أن المسيحية هي سبب تأخر المسيحيين في العصور الوسطى؟ بالطبع لا، وإنما يرجع التخلف إلى الكنيسة والحكم البابوي، أما أن يتهم المسيحية كدينٍ كما فعل مع الإسلام فلم يجرؤ على ذلك. رينان اتهم الإسلام بمعاداة العلم والفلسفة بزعم أنه في مراتٍ أحرقت كتب الفلسفة والفلك في الساحات العامة أو أغرقت في الآبار وخزانات المياه تقرُّبًا من العامة التي هيجها الأئمة[1]، فلِمَ لم يتهم المسيحية بالاتهام ذاته؟ ألم تأمر الكنيسة بحرق كتب غاليلو وغيره من دعاة العلم، ألم تحكم على دعاة العقلانية والمنطق بالنفي من الحياة والعقاب الإلهي؟! ألم تهيج مشاعر العامة تجاه هؤلاء العلماء والمفكرين؟! لِمَ إذًا لم يتهم المسيحية بمحاربة العلم كما اتهم الإسلام؟! وهل هذا من الإنصاف؟

رينان اتهم الإسلام بذلك باعتبار أن صفة زنديق كانت تطلق على كلّ من يتعاطى تلك المباحث فيضرب في الطريق العام ويحرق بيته وكثيرًا ما يأمر الحاكم بقتله كي يتقرب بذلك إلى العامة ، ألم تفعل الكنيسة البابوية ذلك؟ فلِمَ لم يصدر حكمه هنا كما أصدره هناك؟ أليس هذا الكيل بمكيالين وليد التعصب البغيض؟

الأمر المؤكد هو أن رينان كان يزعم أن الإسلام قد عمل باستمرارٍ على اضطهاد الفلسفة والعلوم وانتهى به الأمر إلى وأد هذه المعارف، مميزًا في هذا المجال بين فترتين من تاريخ الإسلام، تمتدّ الأولى من بدايته إلى القرن الثاني عشر وتمتد الثانية من القرن الثالث عشر إلى أيامنا هذه. كان الإسلام عنده في الفترة الأولى ملغومًا بالملل والنحل ومعتدلًا بفضل المعتزلة الذين هم بمثابة البروتستانت، كما كان عنده أقلّ تنظُّمًا وتعصُّبًا من الفترة الثانية عندما سقط بين أيدي أعراق التتار والبربر وهي أعراقٌ يراها ثقيلةٍ وعنيفةٍ وفاقدةٍ للسمو العقلي. ويخص بالذكر الأعراق الإسلامية بداعي أنها تتلقّى من أتباعها إيمانًا لا ينفكّ يقوى مع تقدّم الأزمنة. يل كان يظن أن العرب الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام كانوا بالكاد يؤمنون برسالة النبي، وأن تردّدهم في الإيمان ظل واضحًا مدّة قرنين أو ثلاثة قرونٍ. وأن ذلك عصرٌ أعقبه السيطرة المطلقة للعقيدة ولم يعد من

[1]-انظر أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948 م، ج 2، ص 41، 42.

مجالٍ للتمييز بين الروحي والزمني وأصبح التعزير والعقاب يهدّد كلّ من تسوّل له نفسه التهاون بالعبادات. هذا النظام - في منطق رينان غير المنصف - لم يعرف أكثر قسوةً منه إلا محاكم التفتيش الإسبانية.

إن رينان كان يربط بين العلم والحالة الاجتماعية، ويبني على تلك القضية أحكامًا خاطئةً كانت في ظني مجهزةً سلفًا داخل عقله المترصد لكل ما هو إسلاميٌّ، يقول:

«ليس أضرّ بالحريّة من نظامٍ اجتماعيٍّ يسيطر فيه الدين سيطرةً مطلقةً على الحياة المدنية. ولم نر في الأزمنة المعاصرة إلا مثالين من هذا النظام أحدهما العالم الإسلامي والثاني الدولة البابوية السابقة. مع أنّ البابوية الزمنية لم تحكم إلا رقعةً محدودةً والإسلام سيطر على أجزاء شاسعةٍ من الكرة الأرضية فرض فيها أشدّ التعاليم معارضةً للرقي ومنها مبدأ قيام دولةٍ على وحيٍ مزعومٍ وتنظيم المجتمع بمقتضى اللاهوت».

وها هي أفكار رينان التي هي عبارة عن مزاعم وتقليل من شأن الدين الإسلامي، فكل الذين يدافعون عن الإسلام عنده لا يعرفون شيئًا ولا يفهمونه؛ فهو أشدُّ ما حملت الإنسانية على عاتقها من أغلالٍ، وأداةُ تنكيلٍ لكلِّ مخالفٍ، فلا يستحق شرف نسبة الفلسفة والعلوم إليه، لأنه كدينٍ كان ضررًا محضًا، ظنًّا منه بأنه حكم على البلدان التي ضمّها إليه بأن تظلّ منغلقةً عن الثقافة العقلية، وتلك هي الفرية الكبرى التي حملها رينان على عاتقه.

تعقيب:

إن مشكلة الشعوب في جوهرها مشكلة حضارتها، فلا يمكن لشعبٍ ما أن يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته عن الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها[1]، ومن المعلوم أننا لا نستطيع شفاء المريض إلا إذا علمنا موضع علله، وهذا أمرٌ ينطبق تمام الانطباق علي محنة الشرق الإسلامي في عصور تدهوره، إذ لا يستطيع العودة إلي حالة أسلافه من القوة والازدهار، حتى يسترد مكانته

[1]-مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، و د. عمر كامل مسقاوي، القاهرة، ط دار الفكر، 1960، ص 19، 20.

التي كان عليها، إلا إذا أدركنا ما به من مواطن العلل والخور، فإذا تم ذلك نكون قد قطعنا نصف الطريق نحو الشفاء.

وتحتل قضية الدين والنهضة حيزًا كبيرًا من اهتمام الشرق والغرب، ولكن على اختلافٍ كبيرٍ بينهما - وهذا ما نجده واضحًا في موقف رينان - فقد ذهب الغربيون إلى أن التنوير والتقدم وليدَا العلمانية الغربية وأن التخلف والبربرية وليدَا طبيعة الشعوب العربية الدينية، ولو أنهم تمهلوا قليلاً لعلموا أن للتقدم أسبابه كما أن للتخلف أسبابه، وتلك سنن الله في كونه لا فرق فيها بين أمةٍ مسلمةٍ وأخرى غيرِ مسلمةٍ. ومن ثم فإن من مظاهر دوغما الغرب أن كتاباتهم توحي– ويحاكيهم في ذلك بعض المفكرين في الشرق - بأن سبب التأخر الفكري والحضاري في العالم – وبالطبع في الشرق الإسلامي على جميع الأصعدة - يعود إلى الدين، أي التمسك بتعاليم الدين وتوجهاته ومبادئه العقلية والروحية، فجاء العلمانيون الغربيون فألصقوا الجهل بالدين والتنوير بالعلمانية، مع أن أسباب التقدم والتنوير لا ترتبط باتجاهاتٍ عقديةٍ أو مذهبيةٍ، لأن أسباب التقدم والتنوير معروفةٌ وموجودةٌ أكدتها أقلام العلماء والمفكرين، وهي في الحق أسباب تتعلق بالفرد وأسباب تتعلق بالجماعة أو الدولة. فعلى سبيل الفرد هل الدين هو سبب تخلف المسلمين في بلادنا أم يعود إلى تلك الشخصية الانهزامية التي تقوقع فيها المسلمون بدافع الفقر حينًا – الذي يرزح فيه مثلاً ما يقرب من خمسين في المائة من العرب – أم بدافع الجهل - الذي يرزح فيه مثلاً ما يقرب من أربعين في المائة – أم بدافع الاستبداد السياسي حينًا آخر؟ فنحن إذا عقدنا مقارنةً بين الدول الغربية والدول الإسلامية في مسألة الحريات ومبدأ الديمقراطية لوجدنا البون شاسعًا، ولتأكد لنا ما هو سبب التراجع والتخلف الذي تعانيه بلادنا. فلا الإسلام سببٌ في تأخر المسلمين، ولا هو سببٌ في تدهورهم الحضاري والفكري، ولا يوصف المتمسكون به بالبربرية والجاهلية والرجعية في مقابل مصطلحات التنويرية والتقدمية التي يصف بها الغربيون العلمانية.

وما يدل على أن النص المقدس شيءٌ وواقع المسلمين شيءٌ آخرُ ذلك الكمّ الكبير من الآيات التي تدعو للعلم وإعمال العقل والأخذ بأسباب التقدم ورفض التقليد والجمود على الموقف، وغيره مما فيه مخالفةٌ صريحةٌ للنص الديني، حيث يمكن القول أن الله

تعالى نهى عن التمسك بالقديم لقدمه تقليدًا ومحاكاةً، فقال تعالى:

«وإذا قيـل لهـم اتبعـوا مـا أنـزل اللـه قالـوا بـل نتبـع مـا ألفينـا عليـه آباءَنـا، أو لـو كان آباؤهـم لا يعقلـون شـيئًا ولا يهتـدون» [1]

وقوله تعالى:

«وإذا قيـل لهـم تعالـوا إلى مـا أنـزل اللـه وإلى الرسـول قالـوا حسـبنا مـا وجدنـا عليـه آباءَنـا أو لـو كان آباؤهـم لا يعلمـون شـيئًا ولا يهتـدون» [2]

ومن ذلك قوله داعيًا للعلم والتمسك به:

«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجاتٍ»[3]

ويكفي كمّ الآيات التي تنتهي بقوله تعالى: «**أفلا يتفكرون**»، «**أفلا يتدبرون**»، «**أفلا يعقلون**»، «**أفلا تعلمون**» لنعلم كيف كانت دعوة الإسلام دعوةً للحضارة والتقدم، وهي الدعوة التي بَعُد ضوؤها وخفت صوتها بفعل المرجعيات الدينية والتفسيرات المشبوهة للنص. والمتأمل في السنة النبوية يتأكد له هذا الأمر، من ذلك قول الرسول الكريم:

«طلـب العلـم فريضـةٌ عـلى كلِّ مسـلمٍ ومسـلمةٍ»، وقولـه: «اطلبـوا العلـم مـن المهـد إلى اللحـد».

وإن كنا نعتقد أن مسلك كثير من التيارات الإسلامية في فهمها للتقدم الحضاري لا يتناسب مع منطلقات القرآن ذاته، إذ وجدنا غالبية المسلمين تنتابهم نزعةٌ أكيدةٌ نحو التواكل مع عدم الأخذ بأسباب التقدم الحضاري. وهذا هو السبب في تلك النظرة التي تنظرها التيارات العلمانية الغربية تجاه التيارات الدينية.

إن مشكلة التخلف الحضاري من المشاكل العويصة التي أذن الله لنا أن ندركها ونفطن إليها بعد طول غفلةٍ وانتكاسةٍ، وهي مشكلة تعبر في جوهرها عن الحال التي

[1]-البقرة: 170.

[2]-المائدة: 104.

[3]-المجادلة: 11.

وصل إليها المسلمون في عصورهم القريبة، ولا أظن أن المسلمين قد تأخروا في فهمهم وإدراكهم لتلك المشكلة إلا بسبب نقصٍ في نفوسهم وكسلٍ في عقولهم، حيث أبوا أزماناً طوالاً الاعتراف بأنهم متخلفون ومتأخرون، فما كان أكثر عجب المسلمين بأنفسهم وبمجدهم وعزتهم وأحوالهم! وما كان أكثر ما يتغنون بالماضي الجميل الذي ذهب وولى! وما كان أسعدهم وهم يتحاكون عن بطولات الأجداد الرائعة دون أن يتمثلوا هؤلاء الأجداد، ويحاكوا صفاتهم وأعمالهم. وإنما ثمة أسبابٌ رئيسةٌ قد أدت بدورها الخطير في إلقاء ظلالٍ كثيفةٍ من التخبط والانحطاط والتدهور في صرح المسلمين الذي بناه الأجدادُ الأُوَلُ في العصور الأولى للدولة الإسلامية، وهي أسبابٌ في جوهرها تعود إلى عدم فهم المسلمين لحقيقة هذا الدين العظيم، الذي مهد السبيل أمام أتباعه لمسايرة التقدم العلمي. أما ما عداها من أسباب فهي تعود – في التحليل الأخير - لهذا السبب؛ إذ لولا عدم فهم المسلمين لدينهم لما كان هناك استبدادٌ سياسيٌّ، ولما كان هناك انقسامٌ للمسلمين إلى مذاهبَ وفرقٍ متناحرةٍ ومتنافرةٍ، ولما استطاع الاحتلال البغيض أن يجثم على نفوسنا عشرات السنين، ولما كانت بشاعته تزداد يوماً بعد يوم، ولم يكن لأمةٍ قد عملت فيها معاول الهدم أن تعجز تقف ضده؛ إذ كيف للجسم الهين الضعيف أن يقف أمام أعتى الأمراض وأشرسها؟!

لقد قضى المسلمون المعاصرون أعوامًا مديدةً في الفخر بماضٍ لم يصنعوه، والأسى والحزن على حاضرٍ يدّعون عجزهم عن إصلاحه، وعن الأمل العريض في مستقبل يلقون عبء تحقيقه على الأجيال القادمة، وكان عليهم أن يوجهوا أنظارهم إلى أن النهضة لا تكون إلا نتاج جهدٍ، وأنها لا تنبعث إلا من أعماق هذه الأمة. نعم إن التدهور الذي أصاب المسلمين كان قويّاً وعميقاً، لأنه تراكمات عصورٍ موغلةٍ في الانحطاط واللامبالاة، وهذه التراكمات منعت المسلمين من إدراك حقيقة ما هم فيه، بل ظلوا يتمسحون بالماضي والأجداد، حتى أفاقوا فجأةً على واقعهم المر. إن الداء الدفين الذي توغل في جسم الوطن العربي الكبير مازال مستشريًا ومتحكماً في بعض أعضائه، إذ مازالت الفرقة والانقسام والانتصار بالأجنبي وفساد الأخلاق وغيرها من الصفات المرذولة ماثلةً أمام أعيننا تطل برأسها القبيح يومًا بعد يومٍ، حتى وكأن هؤلاء المسلمين ينتسبون إلى الدين

بالاسم، وقد ألفوا هذه الصفات فلا يرضون عنها بديلاً، وكأنها لازمة من لوازمهم لا يستطيعون عنها فكاكاً، ولئن تركوها حينًا لبحثت عنهم والتصقت بهم مرةً أخرى من تلقاء نفسها.

وإذا كان رواد الإصلاح لم يفزعوا من موقف المترصدين بهم أو يداخلهم يأس بسبب ما يلاقون، حيث كانوا حملة الدعوة التي حملها الرسل من قبل، ولاقوا بسببها الفتن والإرهاق[1]، فإنهم حددوا بوضوح مواطن الداء ومقر العلل فأخذوا يوضحون الأمور ويضعون الأدوية طويلة الأجل بعيدة الأثر – من دون مسكناتٍ وقتيةٍ – التي تأخذ بيد الأمة إلي طرق التقدم والازدهار.

فلقد كان لرواد الإصلاح علي اختلاف مستوياتهم وأجناسهم الفضل الأكبر في تبصير الأمة بما هي فيه من الضيق محاولين - في الوقت نفسه – البحث عن جذور الداء وطرق العلاج، ولما كان لهذا الدور أثره الواضح في بعث الأمة بعثاً جديداً، ومن ثم وجب علينا تجاه هؤلاء المفكرين أن ننظر إليهم تلك النظرة المقرة بالفضل لهم والعرفان لصنيعهم، فلِمَ لا ننظر إلي الأفغاني ومحمد عبده وابن باديس مثلاً نظرةً خاصةً، نظرةَ إعلاءٍ وتقديرٍ لجهدهما المثمر في هذا الشأن؟ وقد يدلك على ذلك موافقته لهما في المسائل المتعلقة بالموضوع محل الدراسة.

فكان لجهود **الأفغاني** في **العروة الوثقى ومحمد عبده** في إصلاحاته الأزهرية وابن باديس في جمعيته التي أسسها ومجلتها أيضًا أثرٌ كبيرٌ في بعث الحماس، وتوحيد القلوب وثورة الشعوب ضد حكامها المستبدين وملوكها الخائنين، لكي يأمنوا ظهورهم في أثناء صراعهم مع الدول المستعمرة. وامتد لهيب الثورات في كل مكان في مصر وفارس وغيرها، وما برحت الأمم الإسلامية التي استيقظت من هجعتها الطويلة تسير علي هدي هؤلاء الأحرار المصلحين لتنتزع بلادها بلداً بلداً من أيدي الغاصبين.[2]

فالمشكلة مشكلة فهمٍ وليست مشكلةَ دينٍ، ومن ثم فقد صارت التيارات الغربية المتشددة في نظرتها لعلاقة الدين بالعلم والحضارة – جنبًا إلى جنب التيارات المتشددة

[1]-عبد المنعم النمر، بين الدين والحياة، القاهرة، ط الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص 41.

[2]-محمود قاسم، **الإسلام بين أمسه وغده**، القاهرة، ط الأنجلو المصرية، بدون، ص 161.

إزاء هذه الآراء والمواقف التي يتبناها أعلامها - من ضمن المذاهب المغلقة لا المذاهب المفتوحة.

المصادر:

أبو رية، محمود، نوابغ الفكر العربي، ٢٩، جمال الدين الأفغاني، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠ م.

11. الأفغاني، جمال الدين، **الإسلام والعلم فاعتبروا يا أولي الأبصار**، ضمن كتاب الإسلام والعلم – مناظرة رينان والأفغاني ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م.
12. أمين، أحمد، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948 م، ج 2.
13. بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، و د. عمر كامل مسقاوي، القاهرة، ط دار الفكر، 1960.
14. الحداد، محمد، **النص الحقيقي والكامل للمناظرة بين أرنست رينان، وجمال الدين الأفغاني**، على الرابط التالي: daralameer.com/newsdetails
15. الخشت، محمد، **عثمان الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان**، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998 م، ص 41.
16. الرافعي، عبد الرحمن، **جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق**، سلسلة أعلام الفكر العربي، 91، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1961 م.
17. رشيد رضا، محمد، **المنار**، الجزء الرابع، مجلد 26، عدد 26 إبريل، 1923 م.
18. رينان، **الإسلام والعلم**، محاضرة ألقاها أرنست رينان بالسوربون في 29 مارس 1883 م، ضمن كتاب الإسلام والعلم – مناظرة رينان والأفغاني ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م.
19. سعيد، إدوارد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 2، 1984 م.
20. شلش، على، **سلسلة الأعمال المجهولة**، محمد عبده، (تقديم وتحقيق) لندن، طبعة رياض الريس، بدون تاريخ.
21. صالح، هاشم، **رينان بين الدين والفلسفة**، دخل في جدالٍ ساخنٍ مع الأفغاني حول مدى توافق الإسلام مع العلم، مقال منشور بتاريخ الخميس - 15 شعبان 1438 هـ - 11 مايو 2017 مـ، على الرابط التالي: aawsat.com/home/article

22. عبد الحافظ، مجدي، **الإسلام والعلم** – مناظرة رينان والأفغاني (ترجمة ودراسة)، ط المجلس الأعلى للثقافة، 2005 م.

23. عبده، محمد، **الإسلام بين العلم والمدنية**، دمشق، دار المدى، 2002 م.

24. عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972 م، ج 3.

25. قاسم، محمود، **الإسلام بين أمسه وغده**، القاهرة، ط الأنجلو المصرية، بدون.

26. محمود، محمد عثمان، **الإسلام بين العلم والمدنية**، قراءة في ردود عبده على هانوفو، مقال منشور بتاريخ 27 / 3 / 2010 م على الرابط التالي: pulpit.alwatanvoice.com/content/print/202676.html

27. النمر، عبد المنعم، **بين الدين والحياة**، القاهرة، ط الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

العلاقة بين العلم والدين برؤية العلّامة الطباطبائيّ[1]

مصطفى إسلامي[2]

تتناول المقالة التي بين يدَيك تعريف كلٍّ من العلم والدين والعلاقة بينهما، فضلاً عن حلّ ما يُطرَح من تعارضٍ بين العلم ودين الإسلام من منظار العلّامة الطباطبائيّ، إذ يتمحور البحث حول القرآن الكريم وما نُسِب لآياته من تناقضٍ مع العلم من خلال استعراض نماذج وإخضاعها للتحليل وذلك في إطار موضوع المقالة الكلّيّ والذي يستعرض صلة العلم بالدين.

لا تخلو إشارة الكاتب من النقص عند الإشارة لخلفيّة موضوع البحث حول العلم والدين والتعارض بينهما عند العلّامة الطباطبائيّ، فقد غاب عنه العديد من المقالات العلميّة المحكّمة التي نشرت عن الموضوع نفسه.

قدّم الكاتب تعريفا للدين من منظور العلّامة الطباطبائيّ إلا أنّه لم يبحث في أوساط المؤلّفين الغربيّين الذين خاضوا موضوع تعارض العلم والدين، كي يستكشف من وافق العلّامة الطباطبائيّ في تعريفه للدين؛ فكم من شبهةٍ تثار في فضاءٍ فكريٍّ ما ليأتي الردّ عليها في فضاءٍ آخرَ مختلفٍ تماماً عن الأوّل! الأمر الذي يتطلّب تحديد صلة القرابة المفهوميّة بين فضاءَي الردّ والشبهة للقارئ، إذ لم تزل تلك المشكلة قائمةً في تعريف الدين أيضاً دون أن يتناول الكاتب مفهوم العلم الذي يتبنّاه مثيرو شبهة تعارض العلم والدين.

[1]-المصدر: إسلامي، مصطفي، « **رابطه علم و دين از منظر علامه طباطبايى**»، **مجلّة «معرفت»**، السنة الثالثة والعشرون، العدد 206، فبراير/ شباط 2015، 67-80.

تعريب: علي فخر الإسلام.

[2]-طالب في الحوزة العلمية ويحمل شهادة ماجستير في الفلسفة من مؤسّسة الإمام الخميني (ره) للتعليم والبحوث التي يشرف عليها آية الله محمّد تقي مصباح اليزدي الذي هو أحد تلامذة العلامة محمّد حسين الطباطبائي صاحب كتاب **الميزان في تفسير القرآن**.

لما كان الكاتب يقصد من الدين في ورقته البحثيّة هو الدين الحقّ المتمثّل بالإسلام، فقد كان حريّاً به إسقاط تضييق دائرة البحث على عنوان المقالة أيضاً ليصبح كما يلي: علاقة العلم بدين الإسلام من منظار العلّامة الطباطبائيّ في إطار محوريّة القرآن.

في سياق معالجة الكاتب لأساليب الاستفادة العلميّة من الآيات والتي احتلّت حيّزاً من مقالته، يخلص إلى أنّ القرآن يرفض الطرق التي تفرض معاني على النصّ القرآنيّ استناداً على بعض القضايا العلميّة التي يؤتى بها لتبيين بعض المسائل التي يستعرضها القرآن، فهو يرى أنّه لا يمكن بلورة تفسيرٍ علميٍّ صحيح إلا عندما تقع تلك القضايا العلميّة ذيلَ التفسير لا العكس. إلا أنّ ادّعاءه ذلك سرعان ما يتهافت في الفقرات التالية عندما يأتي بنموذجٍ من بيان برهان النظام عند العلّامة الطباطبائيّ في ضوء ما توصّل إليه العلم؛ إذ يستعين العلّامة بعددٍ من الاكتشافات العلميّة لإثبات النظام الدقيق الذي يحكم العالم، الأمر الذي كان يدعونا للقول بأنّه كان يُستحسَن للكاتب اتّخاذ سبيل فرض العلم على الآيات في مفهومه الواقعيّ منعاً للوقوع في التناقض مع التعريف الذي طرحه بنفسه.

عندما يتناول الكاتب موضوع تصديق الدين للعلم، فإنّه لا يوضّح المراد من الأوّل، وهل يقصد مطلق العلم والمعرفة البشريّة أو مجرّد العلم الدينيّ فحسب؟ ثمّ هل يوجد مائزٌ بينهما أصلاً أو لا؟

يشير الكاتب لمصطلح «الفرضيّة» أثناء البحث حول تقدّم القضايا القطعيّة على الظنّيّة، إلا أنّه لا يقدّم أيَّ توضيحٍ عن الوجوه الأخرى وأيّ مصطلحٍ آخرَ يتوخّاه العلّامة الطباطبائيّ في مقابل الفرضيّة.

على الرغم من الإشكالات المذكورة التي ترد على المقالة، فإنّها تقدّم تحليلاً واضحاً ومختصراً ومفيداً عن أسلوب العلّامة الطباطبائيّ في حلّ مسألة تعارض العلم والدين، ما يجعلها جديرةً بالقراءة والاهتمام.

كلمة التحرير

تمهيد

مع تطوّر العلوم المتسارع، يواجه الإنسان مجموعةً من الأسئلة حول علاقة تلك العلوم بالدين. وقد حظي موضوع نسبة العلم والدين باهتمام العلماء والمفكّرين.

تمثّل هذه الورقة البحثيّة محاولةً لدراسة العلاقة بين العلم والدين من منظار العلّامة الطباطبائيّ من خلال تتبّع أعماله وآثاره بهدف استخراج المواضيع ذات الصلة بالموضوع وترتيبها ليُصار إلى توصيفها وتحليلها.

يرى الطباطبائيّ وجود علاقاتٍ متبادلةٍ تربط بين العلم والدين؛ إذ تدين الحضارات العالميّة في ازدهار علومها ومعارفها بالدين وما يقدّم من تدابيرَ ومحفّزاتٍ، كما يسهم العلم بدوره في ترسيخ العقائد الدينيّة بشكلٍ كبيرٍ.

أنكر العلّامة وجود أيِّ تعارضٍ حقيقيٍّ بين العلم والدين، فانبرى لتقديم حلولٍ في سبيل رفع التناقضات الظاهريّة بينهما من خلال التركيز بشكلٍ أساسٍ على تقديم القضايا القطعيّة على الظنّيّة أو رسم حدود بين نطاقَي العلم والدين، وقد دلّل على نفي التعارض الحقيقيّ بينهما من خلال تقديم تفسيرٍ صحيحٍ للتعاليم الدينيّة في كثير من الحالات.

مقدّمة

فرض تطوّر العلوم المتسارع على الإنسان مجموعةً من الأسئلة حول علاقة العلوم بالدين من قبيل:

ما مكانة العلم في الدين؟ هل تتعارض منجزات تلك العلوم مع التعاليم الدينيّة؟ عند تعارض العلم والدين، أيٌّ منهما يُقدَّم على الآخر في هذه الحالة؟

أفرز تطوّر العلوم التجريبيّة المتسارع كثيراً من الشبهات في هذا المجال، ما يدعونا لاستعراض آراء العلماء والمفكّرين المسلمين بدقّةٍ في سبيل بلورة قاعدةٍ يُرتكَز عليها لردّ تلك الشبهات.

شكّل الغرب المهد الأساس لطرح موضوع علاقة العلم بالدين، إلا أنّ ذلك لم يحُل

دون خوض الباحثين والمفكّرين المسلمين فيه من مختلف الزوايا دراسةً وتحقيقاً مع تغلغل تلك الأفكار في المجتمعات الإسلاميّة. وستحاول هذه الورقة البحثيّة تقديم دراسةٍ عن العلاقات المتبادلة بين العلم والدين من منظار العلّامة الطباطبائيّ.

كُتِبت مقالاتٌ ووُضِعت دراساتٌ عديدةٌ حول الموضوع قدّمت كلٌّ منها مقاربتها الخاصّة من زاوية معيّنة (ر: خسروبناه، 1390، ج 1، ص 77؛ ر.ك: حيدري كاشاني، 1377، ص 34)، إلا أنّ ما يميّز هذه الورقة الابتكار الذي تبنّته في بيان الحلول التي استعرضها العلّامة الطباطبائيّ لرفع التعارضات الظاهريّة المطروحة في علاقة العلم بالدين.

سوف يشكّل موضوع استيعاب العلاقة بين العلم والدين من منظار العلّامة الطباطبائيّ السؤال المحوريّ الذي ستحاول الورقة تقديم إجابةٍ عنها من خلال اتّخاذ المسار التالي:

قبول الحاجة لتقديم تعريفٍ دقيقٍ عن كلٍّ من «**العلم**» و«**الدين**»؛ إذ لن يفرز الاستناد لمعانيهما المختلفة سوى بحثٍ عامٍّ يقود لتقييمٍ ساذجٍ يفتقر للعلميّة، ومن ثَمَّ لزوم توضيح نوع العلاقة بينهما، ليُصار إلى تناول الحلول المقترحة وتقديم أخرى جديدةٍ في سبيل رفع التعارض بينهما، فضلاً عن استعراض مختلف أنماط التعارض أيضاً.

مفهوم الدين

يُطلق «**الدين**» لغةً ليشير لمجموعةٍ من المعاني منها: الجزاء، المكافأة، يوم القيامة، الصدق، السياسة، الرأي، السيرة، العادة، الحساب، القهر، القضاء، الحكم، الطاعة والتصديق بالقلب، فضلاً عن التمسّك بأصول الوحي (سجادي، 1344، ص 273).

في المقابل، تتميّز تعاريف الدين الاصطلاحيّة بتنوّعٍ خاصٍّ ينشأ غالباً من تعدّد الآراء الكلاميّة والفلسفيّة والاجتماعيّة أو النفسيّة لأصحابها ممّن انبروا لتعريف مفهوم الدين في إطار أفكارهم التي يحملون وسعياً لتحقيق أهدافهم الخاصّة. ناهيك عمّن اعتبر تعريف الدين مستحيلاً لعدم إمكانيّة العثور على وجهٍ جامعٍ لكافّة الأديان، بينما عدّه آخرون أقرب للبديهيّة التي لا تحتاج لتعريفٍ (ر: مصباح، 1392، ص 85-102؛ ر.ك: خسروبناه، 1379، ص 20-25).

نواجه في آثار العلّامة الطباطبائيّ مفهومَين على الأقلّ لمعنى الدين، أحدهما تعريفٌ عامٌّ يشمل كافّة الأديان، وآخر خاصٌّ يقتصر على الدين الحقّ فحسب.

في سياق تعريف العلّامة العامّ، يعتبر الدين أسلوب حياةٍ لا يمكن للإنسان الانفصال عنه نتيجة الحاجة لاتّخاذ نمطٍ في الحياة يتبعه (ر: الطباطبائيّ، 1378، ص 21)، بينما يُقدَّم الدين في التعريف الخاصّ كمجموعةٍ من المعارف ذات الصلة بكلٍّ من المبدأ والمعاد والقوانين سواءً العبادات منها أو المعاملات التي تلقّاها البشر عن طريق الوحي والنبوّة (ر.ك: الطباطبائيّ، 1417 هـ. ق، ج 1، ص 424).

يؤكّد العلّامة الطباطبائيّ على أنّ الدين، في ضوء المنطق القرآنيّ، هو نمط حياةٍ لتحقيق سعادة الإنسان الأبديّة ونجاته السرمديّة، منظّمةٍ بشكل قوانينَ وضوابطَ وتعاليمَ متّسقةٍ مع تكوينه وجِبِلّته، ويكتب:

«دين الله سبحانه هو تطبيق الإنسان حياته على ما تقتضيه فيه قوانين التكوين ونواميسه، حتى يقف بذلك موقفاً تتحرّاه نفسيّة النوع الإنساني، ثم يسير في مسيرها أي يعود بذلك إنساناً نسمّيه إنساناً طبيعيّاً ويتربّى تربيةً يستدعيها ذاته بحسب ما رُكّب عليه تركيبه الطبيعيّ» (الطباطبائيّ، 1417 هـ. ق، ج 8، ص 300).

إذًا، فالدين عنده هو أسلوبُ حياةٍ يتّخذه البشر بهدف بلوغ السعادة. ولما كانت حياة الإنسان غيرَ محدودةٍ بهذا العالم الذي ينتهي بالموت، فعلى هذا النمط أن يغطّي قوانينَ وضوابطَ وتعاليمَ يؤدّي تطبيقها لتحقيق سعادته السعادة الدنيويّة، فضلاً عن احتوائه لمجموعةٍ من العقائد والأخلاق والعبادات التي تضمن سعادته الأخرويّة. وإنّ تميّز حياة الإنسان بالاستمرار والاتّصال يفرض حقيقة عدم إمكان فصل بعدها الدنيويّ عن الجانب الأخرويّ (ر.ك: الطباطبائيّ، 1388، ج 1، ص 35-36).

في هذا السياق، يُعتبر الدينَ الحقَّ، لدى العلّامة، كلُّ دينٍ يدعو البشر للسعي نحو المعارف الحقيقيّة والأخلاق الفاضلة والأعمال الحسنة (ر.ك: الطباطبائيّ، 1387، ص 31)،

ما يدعونا لتوضيح ما نرمي عند الحديث عن الدين في هذه الورقة بأنّه الدين الحقّ الذي نقصده بالتعريف عند تناول موضوع العلاقة بين العلم والدين.

مفهوم العلم

«**العلم**» لغةً مصدرٌ والجمع منه علومٌ. وتطلق في الفارسيّة بمعنى المعرفة واليقين والإدراك والتثبيت والإتقان وغيرها. فإن وردت اللّفظة بصيغة المصدر فهي بمعنى اليقين، الفضل، المعرفة الدقيقة والمستدلّة بكيفيّاتٍ معيّنةٍ أو حضور المعلوم لدى العالم، كلّ ما يُعرَف، المعرفة، الوعي، المعرفة والاستكشاف. فالعلم إدراك الواقع بما يستوعب كافّة أقسامه (ر: دهخدا، 1373، ذيل لفظة علم).

للفظة العلم اصطلاحاً طيفٌ واسعٌ من المعاني المتعدّدة تختلف باختلاف المقاربات في التعامل معها حتى ليصبح معنى العلم في غمرة تلك المعاني المختلفة نوعاً من المشترك اللّفظيّ أحياناً، فيما تنحو بعض التعاريف لتشمل كافّة العلوم أو أغلبها، بينما ينحصر معناه في بعض التعاريف ليطلق على فرعٍ معيَّنٍ من فروع المعرفة فحسب (ر: مصباح، 1392، ص 43-80).

يذكر **العلّامة الطباطبائيّ** في معرض تعريف العلم اصطلاحاً ما يلي:

> **«العلم مجموعةٌ من القضايا التي يُبحَث فيها عن خصوصيّاتٍ وأحوالٍ موضوعٍ واحدٍ، والذي بدوره يؤخذ في «حدود» مواضيع مسائله ومحمولاته. فينبغي لكلّ علمٍ أن يحظى بموضوعٍ؛ وهو بدوره يمثّل كافّة مسائل ذلك العلم. كما أنّ موضوع العلم ما يُبحَث فيه عن عوارضه الذاتيّة» (ر: صدر المتألّهين، 1981 م، ج 1، ص 32-30، حاشية العلّامة).**

تتمتّع العلوم التجريبيّة، كأحد فروع العلوم، بأهمّيّةٍ خاصّةٍ في هذا البحث، إذ احتلّ نزاع العلوم التجريبيّة مع الدين، في سياق مقاربة العلاقة بين العلم والدين، حيّزاً واسعاً من اهتمامات العلماء، على الرغم من أنّ ذلك النزاع لا يقتصر على العلوم التجريبيّة وحدَها، بل يشمل العلوم العقليّة، التاريخ وحتى العلوم الشهوديّة أيضاً.

يعتبر العلّامة الطباطبائيّ العلوم التجريبيّة قضايا يتمّ تصديقها حسّيّاً بالتجربة

والتكرار (ر: الطباطبائيّ، 1387 ألف، ص 67). وقد فصّل البحث في العلم التجريبيّ في ذيل الآية 31 من سورة المائدة.

يرى العلّامة بأنّ الآية تقدّم نموذجاً عن استثمار الإنسان للحسّ في سبيل كشف خواصّ الأشياء والوصول للعلم التجريبيّ، وهو نوعٌ من النهج الذي يؤكّد عليه القرآن الكريم في تحصيل العلم. وقد عبّر القرآن الكريم عن ما يُدرَك به خواصّ الأشياء من تفاصيلَ جزئيّةٍ بواسطة الحسّ من خلال استعمال تعابير من قبيل: «**أَلَمْ تَرَ**»، «**أَفَلاَ يَرَوْنَ**»، «**أَفَرَأَيْتُم**»، «**أَفَلاَ تُبْصِرُون**»؛ إذ تُحيلها للحواسّ البشريّة (ر: الطباطبائيّ، 1417 هـ. ق، ج 5، ص 308-320).

وهو يصف العلوم الطبيعيّة، في موضعٍ آخرَ، بـ **المصباح المنير** الذي يُخرِج بعض المجهولات من الظلمات لتسليط الضوء عليها وجعلها معلومةً للإنسان، إلا أنّه- مع ذلك- مصباحٌ غيرُ كافٍ لإزالة كلِّ ظلمةٍ (ر: الطباطبائيّ، 1360، ص 88).

حول أنّ الحواسّ الخمس منشأٌ لبعض العلوم، يذكر العلّامة الطباطبائيّ ما يلي:

«إنّ سبر حال الإنسان والتدبّر في آيات القرآن الكريمة يفرزان ذلك المعنى بأنّ علم الإنسان النظريّ هو العلم الذي يبدأ عبر الحسّ بخواصّ الأشياء والمعارف العقليّة التي تنبثق عنها، ما يبيّن أنّ الله تعالى يعلّم البشر خواصّ الأشياء عن طريق خواصّ الأشياء» (الطباطبائيّ، 1417 هـ. ق، ج 5، ص 309).

على الرغم من تأكيد العلّامة على أهمّيّة العلوم التجريبيّة، فإنّه ينبّه مراراً لتعرّض القوى الحسّيّة لارتكاب الأخطاء متناولاً أدلّة أصحاب النزعة الحسّيّة بالنقد والدراسة، ما يفرض مقاربتها في مباحث الإيبستمولوجيا، وسنكتفي في هذا السياق بعبارته التي أوردها في معرض احتجاجه على أصحاب تلك النزعة:

«إنّ الخطأ الحسّيّ ليس بأقلّ من الخطأ في العقليّات؛ فإن دعا ارتكاب الخطأ وحده في مجال من المعلومات لاهتزاز مصداقيّتها، عندئذٍ يجب التشكيك في مصداقيّة المعلومات الحسّيّة والتجريبيّة أيضاً» (ر: الطباطبائيّ، 1417 هـ. ق، ج 1، ص 47).

علاقة العلم والدين

تقوم نظرة العلّامة الطباطبائيّ لعلاقة العلم والدين على أساس تناغمهما وتقديم كلٍّ منهما خدماتٍ للآخر وتأثيرهما المتبادل؛ فهو يرى تأثير العلم في الدين بحقلَيْ بيان القضايا الدينيّة وترسيخ المباحث العقائديّة وأصول الدين.

طرح العلّامة أسلوبَين لفهم الحقائق القرآنيّة ليختار الصحيح منهما، إذ لا يمكن فهم تلك الحقائق وتحديد مقاصدها عن طريق الدراسات العلميّة إلا بصورتَين؛ **إحداهما** تقوم على إطلاق بحث علميٍّ أو فلسفيٍّ حول الموضوع الذي يتعرّض له القرآن ليُصار إلى متابعته حتى نؤدّي للموضوع حقّه في التوضيح والإثبات، لنؤكّد مواكبة الآية لما توصّلنا إليه. وهذا الأسلوب غير مقبول قرآنيّاً بالرغم من تأييد البحوث والدراسات العلميّة والنظريّة له.

أمّا **الأخرى** فتتمثّل في الاستعانة بنظيرات الآية المراد تحديد مقصودها لاستيعاب الموضوع (وعندها لا إشكال في القول بتأييد العلم لما توصّلنا)، وهو أسلوبٌ يمكن اعتباره تفسيراً ويتبنّاه القرآن ذاته والذي يصف نفسه «**تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**» [إذًا، ينبغي لأسلوب الاستفادة من المباحث العلميّة في سياق التفسيرات العلميّة أن يكون بحيث] ألا يدفع التمسّك بنتائج الدراسات العلميّة إلى فرضها على القرآن (الطباطبائيّ، 1417 هـ ق، ج 1، ص 11).

لقد استعان العلّامة الطباطبائيّ بالمنجزات العلميّة في بيان كثيرٍ من القضايا الدينيّة والقرآنيّة، ويمكن الإشارة لأبرز نموذجٍ في هذا السياق من خلال تفسيره برهان «**النظام**» في ذيل آيات القرآن (البقرة: 164)؛ إذ اعتمد على ما توصّل إليه العلم لتوضيح النظام الدقيق الذي يحكم العالم ليُصار إلى تنقيح برهان النظم جيّداً. فعلى سبيل المثال، يذكر في سياق تفسير الآية 163 من سورة البقرة أنّ دلالتها تقيم برهاناً آخر عن طريق النظام الذي يحكم العالم:

«... ثم إنّ هذه الأجرام الجويّة المختلفة بالصغر والكبر والبعد والقرب (وقد وجد الواحد في الصغر على ما بلغه الفحص العلميّ ما يعادل:

0، 000، 000، 000، 000، 000، 000، 000، 000، 33 مـن سـانتيمتر مكعـب والواحـد في الكـبر مـا يعـادل الملايـين مـن حجـم الأرض وهـو كـرةٌ يعـادل قطرهـا ٩٠٠٠ ميـلًا تقريبـا، واكتشـف مـن المسـافة بـين جُرَمـيْن علويَّـيْن مـا يقـرب مـن ثلاثـة ملايـين سـنة نوريّـة، والسـنة النوريّـة مـن المسـافة تعـدل ٣٦٥ × ٢٤ × ٦٠ × ٦٠ × ٣٠٠٠٠٠ كيلومـتر تقريبـا)، فانظـر إلى هـذه الأرقـام التـي تدهـش اللّـبّ وتبهـت الفكـر واقـضِ مـا أنـت قـاضٍ في غرابـة الأمـر وبداعتـه تفعـل البعـض منهـا في البعـض، وتنفعـل البعـض منهـا عـن البعـض أينـما كانـت وكيفـما كانـت بالجاذبـة العامّـة، وإفاضـة النـور والحـرارة وتحيـى بذلـك سـنّة الحركـة العامّـة والزمـان العموميّ، وهـذا نظـامٌ عـامٌّ دائـمٌ تحـت قانـونٍ ثابـتٍ...» (الطباطبـائيّ، 1417 هــ ق، ج 1، ص 396).

ويستفيض العلّامة في بيان عجائب العالم مردفاً كلامه بالنظريّات العلميّة حول الجزيئات ونواتها المركزيّة والنظام المسيطر عليها:

«... ويوجـد هنـاك نظـير المنظومـات الشمسـية جـرمٌ مركـزيٌّ وأشـياء يـدور حولهـا دوران الكواكـب عـلى مداراتهـا التـي حـول شمسـها وسـبحها في أفلاكهـا...» (م.ن).

ويبيّن العلّامة الطباطبائيّ تأثير الدين على العلم في تقدّم العلوم وازدهارها بالقول بأنّ ذلك رهن بالإجراءات التي يتّخذها الدين وما يقدّم من محفّزاتٍ، دون أن نغفل عن تلك الفترة الزمنيّة التي لا يحمل فيها العالم المسيحيّ ذكرى طيّبةً عن هيمنة الكنيسة على المجامع العلميّة وما خلّفت من آثارٍ سلبيّةٍ على العلم (الطباطبائيّ، 1417 هـ ق، ج 3، ص 323).

في المقابل، ساير الإسلام العقل والعلم والمعرفة البشريّة من خلال تشجيع الناس على طلب العلم ونشره، مذكّراً بمئات الآيات القرآنيّة التي ذكرت العلم والمعرفة بمختلف الأشكال رافعةً من مكانة العلم؛ فالقرآن يدعو البشر للتفكّر السليم والدعوة لسبيل العلم الصحيح (ر: الطباطبائيّ، 1388، ص 154).

في هذا الإطار يذكر العلّامة الطباطبائيّ:

«يدعـو القـرآن الكريـم في كثـيرٍ مـن آياتـه إلى التفكـر في الآيـات السـماوية والنجـوم المضيئـة والاختلافـات العجيبـة في أوضاعهـا والنظـام المتقـن الذي تسـير عليـه.

ويدعـو إلى التفكّـر في خلـق الأرض والبحـار والجبـال والأوديـة ومـا في بطـون الأرض مـن العجائـب واختـلاف الليـل والنهـار وتبـدّل الفصـول السـنوية.

ويدعـو إلى التفكّـر في عجائـب النبـات والنظـام الـذي يسـير عليـه وفي خلـق الحيوانـات وآثارهـا ومـا يظهـر منهـا في الحيـاة.

ويدعـو إلى التفكّـر في خلـق الإنسـان نفسـه والأسرار المودعـة فيـه، بـل يدعـو إلى التفكّـر في النفـس وأسرارهـا الباطنيّـة وارتباطهـا بالملكـوت الأعـلى. كـما يدعـو إلى السـير في أقطـار الأرض والتفكّـر في آثـار الماضـين والفحـص في أحـوال الشـعوب والجوامـع البشريّـة ومـا كان لهـم مـن القصـص والتواريـخ والعـبر.

بهـذا الشـكل الخـاصّ يدعـو إلى تعلّـم العلـوم الطبيعيّـة والرياضيّـة والفلسـفيّة والأدبيّـة وسـائر العلـوم التـي يمكـن أن يصـل إليهـا الفكـر الإنسـانيّ، يحـثّ عـلى تعلّمهـا لنفـع الإنسـانيّة وإسـعاد القوافـل البشريّـة» (الطباطبـائيّ، 1388، ص 158).

إنّ رفع الدين من شأن العلم لهذه الدرجة العليا ودعمه له والدعوة له، لا يعني الدعم المطلق بغضّ النظر عن الغاية والهدف منه؛ إذ يرى العلّامة أنّ ما يدعو الدين لكلّ ذلك التشجيع في سبيل العلم مشروطٌ بكونه سبيلاً للوصول إلى الخالق الواحد وبلوغ الغاية من الخلق، لا أن يتحوّل العلم إلى هدفٍ بحدّ ذاته أو يصبح لعامل يبعد عن الله تعالى أحياناً، الأمر الذي يؤكّد على الدور الأساس الذي يلعبه الدين في توجيه العلم بطريقةٍ هادفةٍ، ويذكر العلّامة في هذا السياق:

«... فللقـرآن اصطـكاكٌ مـع جميـع العلـوم والصناعـات المتعلقـة بأطـراف الحيـاة الإنسـانية، ومـن الواضـح اللائـح مـن خـلال آياتـه النادبـة إلى التدبـر والتفكـر والتذكـر والتعقـل أنـه يحـثُّ حثًّـا بالغًـا عـلى تعاطـي العلـم ورفـض

الجهل في جميع ما يتعلق بالسماويات والأرضيات والنبات والحيوان والإنسان، من أجزاء عالمنا وما وراءه من الملائكة والشياطين واللوح والقلم وغير ذلك ليكون ذريعةً إلى معرفة الله سبحانه، وما يتعلق نحوًا من التعلق بسعادة الحياة الإنسانية الاجتماعية من الأخلاق والشرائع والحقوق وأحكام الاجتماع...» (الطباطبائيّ، 1417 هـ. ق، ج 5، ص 272).

في ضوء تشديد العلّامة على العلم الهادف، يمكن فهم دور الدين الأساس في الإشراف على محتوى العلم فضلاً عن تطبيقاته (لمزيد من المعلومات حول تأثير الدين في العلم، ر: مصباح، 1392، ص 274-290)؛ إذ لا ينبغي أن يكون مضمون العلم الذي يسعى لإيصال الإنسان إلى معرفة الله بعيد الصلة عن هذا الموضوع، كما يجب أن تكون تطبيقات ذلك العلم في سياق السعادة التي رسمها الدين للحياة.

ممّا سُقنا من آثار العلّامة، نلاحظ أنّه لا يرى أيَّ نوعٍ من التعارض بين العلم والدين، بل يعتقد بوجود علاقةٍ وثيقةٍ تربطهما معاً.

ينتقد العلّامة الطباطبائيّ آراء من يدّعون وجود تناقضٍ بين العلم والدين، مبيّناً بالتحليل كيف انجرف أولئك في تيّار ادّعائهم الخاطئ:

«فما أبعد من الإنصاف قول من يقول: إنّ الدين مبنيٌّ على التقليد والجهل مضادٌّ للعلم ومباهتٌ له، وهؤلاء القائلون أناس اشتغلوا بالعلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة فلم يجدوا فيها ما يثبت شيئاً ممّا وراء الطبيعة، فظنّوا عدم الإثبات إثباتاً للعدم، وقد أخطأوا في ظنّهم، وخبطوا في حكمهم، ثمّ نظروا إلى ما في أيدي أمثالهم من الناس المتهوّسين من أمورٍ يسمّونه باسم الدين، ولا حقيقة لها غير الشرك، والله بريءٌ من المشركين ورسولُه، ثمّ نظروا إلى الدعوة الدينيّة بالتعبّد والطاعة فحسبوها تقليداً وقد أخطأوا في حسبانهم، والدين أجلّ شأناً من أن يدعو إلى الجهل والتقليد، وأمنع جانباً من أن يهدي إلى عملٍ لا علم معه، أو يرشد إلى قولٍ بغير هدًى ولا كتابٍ منيرٍ، ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً أو كذّب بالحقّ لما جاءه» (الطباطبائيّ، 1417 هـ. ق، ج 2، ص 122-121).

ويشير إلى أنّ أساس الدين لا يقوم على التقليد والجهل، كما لا يتناقض مع أيٍّ من العلوم ناهيك عن عدم وجودِ تعارضٍ حقيقيٍّ بين تعاليم الدين القطعيّة والمنجزات العلميّة المعتبرة للعلوم المختلفة، مؤكّداً في هذا السياق على نهوض الدين على الدليل والبرهان.

ثمّ يتطرّق العلّامة الطباطبائيّ لمجموعةٍ أخرى من دعاة تعارض العلم والدين من بعض علماء الإسلام كي يواجهوا الأفكار الجديدة الوافدة كالمنطق والرياضيّات والطبيعيّات والإلهيّات والطبّ والحكمة والتي انتشرت بالتزامن مع النهضة التي شهدتها حركة الترجمة في أوساط المسلمين؛ فانبروا للوقوف في وجه تلك العلوم، ولا سيّما بعد أن رأوا الملاحدة الدهريّين والطبيعيّين قد برزوا لمحاربة الإسلام، ناهيك عن المتفلسفين المسلمين الذين شرعوا بالاستخفاف بمعارف الدين وأفكار المتديّنين؛ الأمر الذي شكّل عوامل أثارت حنق بعض العلماء تجاهَ تلك المجموعة من العلوم ليتبنّوا القول بتعارضها مع الدين وتخطئتها (ر: م.ن، ج 5، ص 279-280).

نوّه العلّامة بجهود بعض العلماء الكثيرة في تاريخ الإسلام في سبيل الردّ على شبهات التعارض بين العلم والدين؛ فقد رام جمعٌ منهم بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم أن يوفّقوا بين الظواهر الدينيّة والعرفان كـ**ابن العربي وعبد الرزاق الكاشاني وابن فهد والشهيد الثاني والفيض الكاشاني**. وآخرون أن يوفّقوا بين الفلسفة والعرفان كـ**أبي نصر الفارابي والشيخ السهروردي** صاحب الإشراق والشيخ **صائن الدين محمد تركه**. وآخرون أن يوفّقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة كـ **القاضي سعيد** وغيره. وآخرون أن يوفّقوا بين الجميع كـ **ابن سينا** في تفاسيره وكتبه **وصدر المتألهين الشيرازي** في كتبه ورسائله وعدة ممن تأخّر عنه. ومع ذلك كله فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله إلا شدّةً في التعرّق، ولا في إخماد ناره إلا اشتعالاً. ليخلص العلّامة إلى أنّ السبب الرئيس لتلك الاختلافات يعود للابتعاد عن مركز الوحي وعدم اتّباع تعاليم الدين:

«...كلّ ذلك لما تخلّفت الأمّة في أوّل يوم عن دعوة الكتاب إلى التفكّر الاجتماعيّ (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا)...» (م.ن، ج 5، ص 283).

الاحتمالات المتصوّرة للتعارض بين العلم والدين

يقسّم العلّامة الطباطبائيّ الآراء والمنجزات العلميّة إلى مجموعتَين:

ألف. المنجزات العلميّة المعتبرة والقطعيّة.

ب. النظريّات والفرضيّات غير المثبتة علميّاً.

كما يمكن تقسيم القضايا الدينيّة لزمرتَين أيضاً: القضايا القطعيّة والأخرى الظنّيّة.

ينتج عنها أربع حالاتِ تعارضٍ قابلةٍ للفرض:

1. تعارض المنجزات العلميّة المعتبرة مع القضايا الدينيّة القطعيّة.
2. تعارض الفرضيّات والنظريّات الظنّيّة العلميّة مع القضايا الدينيّة القطعيّة.
3. تعارض الفرضيّات والنظريّات الظنّيّة العلميّة مع القضايا الدينيّة الظنّيّة.
4. تعارض المنجزات العلميّة المعتبرة مع القضايا الدينيّة الظنّيّة.

يستحيل وقوع الحالة الأولى على مبنى العلّامة، إذ يعتقد بأصل عدم تعارض المنجزات العلميّة المعتبرة مع القضايا الدينيّة القطعيّة. أمّا في الحالة الثانية، فلا يمكن أن تصمد الفرضيّات والنظريّات الظنّيّة العلميّة أمام القضايا الدينيّة القطعيّة؛ فعلى سبيل المثال: لا يمكن أن تمسّ الفرضيّات العلميّة بنصوص الآيات القرآنيّة؛ الأمر الذي يجعل الآيات مقدَّمةً على النظريّات العلميّة وحاكمةً عليها.

في الحالة الثالثة، فإنّ نشوء التعارض بين ظنّيّين واردٌ إلا أنّ القضايا الدينيّة غالباً ما تملك مرجّحاتٍ تجعل الظنّ الطارئ عليها معتبراً؛ إذ ليس باستطاعة الفرضيّات العلميّة معارضة القضايا الدينيّة وحتى ظواهرها وقضاياها الظنّيّة، ليستبعد العلّامة الفرضيّات العلميّة جانباً، مع التأكيد على اعتقاده بأنّه إذا بلغت تلك الفرضيّات من القطعيّة يوماً ما وذلك في صيغة برهانٍ علميٍّ، عندها يمكن لها أن تنبري لمقام عرضها على آيات القرآن (ر: م.ن، ج 17، ص 373).

أمّا الحالة الرابعة، فهي الحالة التي إن وقعت ستدفع العلّامة لتوجيه تلك القضايا

الظنّيّة الدينيّة، إلا أنّه يعتقد بعدم وقوع مثل هذا الأمر. ويرى العلّامة في التعارضات الواقعة أنّها تعارضات ظاهريّة يمكن من خلال الدراسة الدقيقة تبيين توافق العلم والدين. كما يمكن لتلك التعارضات أحياناً أن ترتفع من خلال تبيين الموضوع بشكلٍ سليمٍ من منظار العلم والدين، ورسم الحدود الفاصلة بين نطاقَيهما في أحيانٍ أخرى.

لم يقارب **العلّامة الطباطبائيّ** موضوع علاقة العلم بالدين كمدّعي العلميّة التابعين للنظريّات العلميّة بنظرةٍ تعصّبيّةٍ، ولا كبعض المتديّنين المتبرّئين من كلِّ جديدٍ في العلم والمعرفة، بل سعى العلّامة وراء كشف الحقائق متسلّحاً بنظرةٍ دقيقةٍ وسبرٍ عميقٍ دون أن يخفي ما بلغه من حقيقةٍ مسلّمةٍ وقطعيّةٍ؛ فهو يستند على إيمانه الراسخ بالدين للتأكيد على ضرورة الحاجة للدين في كلّ عصرٍ وزمانٍ، حتى ولو بلغ العلم مراحل تكامله (ر: م.ن، ج 12، ص 200).

لقد أضاء العلّامة بسجيّته العلميّة والمتفحّصة مصباح الهداية لتلاميذه حتى تحوّلت قضيّة العلم والدين والعلاقة بينهما إلى مسألةٍ مهمّةٍ ومستقلّةٍ فرضت نفسها في آثار طلّابه البارزين كالعلّامة **مصباح** وآية الله **جوادي الآمليّ** وغيرهم.

حلّ تعارضات العلم والدين الظاهريّة

وجدنا أنّ العلّامة الطباطبائيّ لا يرى أيَّ تعارضٍ حقيقيٍّ بين العلم والدين، إلا أنّ هناك حالاتٍ يبدو فيها العلم والدين متعارضَيْن ظاهريّاً. الأمر الذي دعا العلّامة لطرح سبلٍ للحل كي يرفع تلك التعارضات الظاهريّة مؤكّداً على تناغمهما معاً.

تقديم القضايا القطعيّة على الظنّيّة

يتبنّى العلّامة الطباطبائيّ تقديم القطعيّ على الظنّيّ سبيلاً أساساً لرفع التعارضات الظاهريّة بين العلم والدين، وهو جارٍ في حالتَي التعارض المحتملتَين:

ألف. تعارض القضايا الدينيّة القطعيّة مع القضايا العلميّة الظنّيّة.

ب. تعارض القضايا العلميّة المعتبرة والقطعيّة مع القضايا الدينيّة الظنّيّة.

وهو في تعامله مع حالة التعارض بين القضايا الدينيّة القطعيّة والنظريّات العلميّة،

يبدأ بدراسة النظريّات العلميّة محلّلاً أدلّة النظريّات العلميّة بنظرةٍ دقيقةٍ وفاحصةٍ، فإن وجدها غيرَ كافيةٍ لإثباتها حكم بكونها فرضيّاتٍ ليُصار إلى استبعادها مؤكّداً على عدم قدرة الفرضيّات العلميّة على الصمود أمام معارضة القضايا الدينيّة القطعيّة. فعلى سبيل المثال: إن تعارضت فرضيّةٌ علميّةٌ مع آيةٍ قرآنيّةٍ، سقطت الأولى عن الاعتبار لتُقدَّم الآية القطعيّة عليها؛ وبعبارةٍ أخرى، عندما تكون الآراء العلميّة بمستوى الفرضيّات فحسب ولم يتمّ إثباتها بشكلٍ قطعيٍّ، فلا يمكن لها أن تقع في مقام التعارض مع الدين ما يوجب استبعادها.

عندما يواجه العلّامة في بعض الحالات تعارضاً ظاهريّاً بين قضيّةٍ دينيّةٍ ظنّيّةٍ وقضيّةٍ علميّةٍ معتبرةٍ وقطعيّةٍ، يبادر لبيان القضيّة الدينيّة بشكلٍ صحيحٍ ليُظهِر عدم التعارض الواقعيّ بينهما.

يمكن، على سبيل المثال، الإشارة لنظريّة تطوّر الأنواع وتعارضها مع آيات خلق الإنسان؛ إذ فرض طرح نظريّة «**تطوّر الأنواع**» من قبل كلٍّ من **لامارك**[1] **وداروين**[2] **وهاكسلي**[3] وغيرهم من علماء الأحياء، ميداناً جديداً للجدل حول تعارض العلم والدين؛ فقد كانت الكتب السماويّة تتعامل مع خلق الإنسان كأمرٍ دفعيٍّ، بينما رسمت تلك المجموعة من علماء الأحياء مراحلَ تطوّرٍ تدريجيّةٍ للخلق تقوم على أساس نشوء الموجودات الأكثر تطوّراً من الموجودات التي سبقتها (ر: باربو، 1374، ص 99-140).

أكّد العلّامة على أنّ رأي علماء الأحياء ليس أكثر من فرضيّةٍ غيرِ قطعيّةٍ لإثبات عدم التعارض أو رفعه، ويشدّد على عدم قدرة القضيّة الظنّيّة على الصمود أمام نظيرتها القطعيّة في مقام التعارض.

في هذا السياق، يسرد العلّامة تاريخ نشأة البشر من المنظور القرآنيّ كما يلي:

«... فقد كانت الارض وما عليها والسماء ولا إنسان ثم خلق زوجان اثنان من هذا النوع وإليهما ينتهي هذا النسل الموجود، قال تعالى: (إنا

[1]-Jean-Baptiste Lamarck.

[2]-Charles Robert Darwin.

[3]-Ulian Sorell Huxley.

خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائلَ) (الحجرات:)١٣، وقال تعالى: (خلقكم من نفسٍ واحدةٍ وجعل منها زوجها) (الأعراف: ١٨٩)، وقال تعالى: (كمثل آدم خلقه من ترابٍ) (آل عمران: ٥٩)» (الطباطبائيّ، 1417 هـ. ق، ج 2، ص 112).

يرى العلّامة أنّ ما يمكن القطع به من القرآن هو:

«أنّ النوع الإنسانيّ ولا كلّ نوعٍ إنسانيٍّ، بل هذا النسل الموجود من الإنسان ليس نوعاً مشتقّاً من نوعٍ آخرَ حيوانيٍّ أو غيره (كالقرد مثلاً)؛ حوّلته إليه الطبيعة المتحولة المتكاملة، بل هو نوعٌ أبدعه الله تعالى من الأرض».

أمّا في ما يخصّ تكوين كافّة أنواع البشر على امتداد سائر مراحل البشريّة بالطريقة نفسها، فقد التزم القرآن الصمت إزاء تلك المسألة (ر: م.ن).

إذًا، لا شكّ في قطعيّة دلالة آيات الخلق حول كيفيّة تكوين البشر، ويقول العلّامة:

«... الآيات القرآنيّة ظاهرة ظهوراً قريباً من الصراحة في أنّ البشر الموجودين اليوم - ونحن منهم - ينتهون بالتناسل إلى زوجٍ أي رجلٍ وامرأةٍ بعينهما وقد سمّي الرجل في القرآن بآدم. وهما غير متكوّنَين من أب وأمّ، بل مخلوقان من ترابٍ أو طينٍ أو صلصالٍ أو الأرض على اختلاف تعبيرات القرآن.

فهذا هو الذي يفيده الآيات ظهوراً معتدّاً به وإن لم تكن ناصّةً صريحةً لا تقبل التأويل ولا المسألة من ضروريات الدين. نعم يمكن عدّ انتهاء النسل الحاضر إلى آدم ضروريّاً من القرآن...» (م.ن، ج 16، ص 255).

ثمّ يتناول العلّامة تلك النظريّة العلميّة تحليلاً وبحثاً متسائلاً: هل هي قطعيّةٌ تؤدّي لنشوء التعارض؟ أو إنّها مجرّدُ فرضيّةٍ لا تصمد أمام معارضة تلك الآيات؟

وأمّا ما افترضه علماء الطبيعة من تحوّل الأنواع ونشوء كافّة أنواع الحيوانات الحاليّة وحتّى الإنسان من أنواعٍ أبسطَ، أو أنّ الإنسان مشتقٌّ من القرد- وعليه مدار البحث

الطبيعيّ اليوم- أو متحوّلٌ من السمك على ما احتمله بعضٌ فإنّما هي فرضيةٌ، والفرضية غيرُ مستندةٍ إلى العلم اليقيني وإنما توضع لتصحيح التعليلات والبيانات العلميّة، ولا ينافي اعتبارها اعتبار الحقائق اليقينيّة، بل حتى الإمكانات الذهنيّة، إذ لا اعتبار لها أزيد من تعليل الآثار والأحكام المربوطة بموضوع البحث (م.ن، ج 2، ص 112).

يناقش العلّامة الطباطبائيّ، في معرض نقده نظريّة التطوّر، أدلّة القائلين بها بالتفصيل، ليتحدّاها في عدّة مواردَ عند تعرّضه لتفسير آيات الخلق والتكوين مبيّناً عجز مدّعيها عن إثبات مدّعاهم، موضّحاً بالإجمال:

«أنّ ظهور النوع الكامل من حيث التجهيزات الحيويّة بعد الناقص زماناً لا يدلّ على أزيد من تدرّج المادّة في استكمالها لقبول الصور الحيوانيّة المختلفة، فهي قد استعدّت لظهور الحياة الكاملة فيها بعد الناقصة، والشريفة بعد الخسيسة. وأمّا كون الكامل من الحيوان منشعباً من الناقص بالتولّد والاتّصال النسبيّ، فلا ولم يعثر هذا الفحص والبحث على غزارته وطول زمانه على فردِ نوعٍ كاملٍ متولّدٍ من فرعِ نوعٍ آخرَ. على أن يقف على نفس التولّد دون الفرد والفرد. وما وجد منها شاهداً على التغيّر التدريجيّ فإنّما هو تغيّرٌ في نوعٍ واحدٍ بالانتقال من صفةٍ لها إلى صفةٍ أخرى لا يخرج بذلك عن نوعيّته والمدّعى خلاف ذلك». (م.ن، ج 16، ص 269-257).

بناءً عليه:

«فالقول بتبدّل الأنواع بالتطوّر فرضيّةٌ حدسيّةٌ تبتني عليها العلوم الطبيعيّة اليوم. ومن الممكن أن يتغيّر يوماً إلى خلافها بتقدّم العلوم وتوسّع الأبحاث» (م.ن، ج 16، ص 259).

التفسير الصحيح للقضايا الدينيّة

يعود السبب، في كثير من الحالات التي يبدو فيها تعارضٌ ظاهريٌّ بين الدين والعلوم الحديثة، لعدم تقديم تفسير صحيح للآيات أو القضايا الدينيّة؛ إذ ينبّه العلّامة الطباطبائيّ

لهذا الأمر مقدّماً نماذجَ مختلفةً من الآيات القرآنيّة التي قد تعطي انطباعاً ظاهريّاً بوجود تعارضٍ بينها والعلوم، ليُصار إلى إثبات العكس من خلال التبيين الصحيح.

على سبيل المثال، يمكن الإشارة لحالة التعارض الظاهريّ بين العلم والدين في ما يخصّ بحث المعجزة، فقد انبرى بعض العلماء ممّن لا تصوّرَ صحيحاً لديهم عن الدين ومعنى المعجزة الحقيقيّ لرفع ما توهّموه تعارضاً صريحاً بين الدين والعلم باللّجوء لتفسيراتٍ مادّيّةٍ عن المفاهيم الدينيّة، الأمر الذي دعا العلّامة الطباطبائيّ لمحاربة ذلك الأسلوب بقوّة معتبراً تقديم التفسير الصحيح للمعارف الدينيّة -ومنها المعجزة- السبيل الأمثل لرفع ذلك التعارض؛

«... وما تمحّله بعض المنتسبين إلى العلم من تأويل الآيات الدالّة على ذلك توفيقاً بينها وبين ما يتراءى من ظواهر الأبحاث الطبيعيّة (العلميّة) اليوم تكلّفٌ مردودٌ إليه...» (م.ن، ج 1، ص 73).

وقد بحث حول معنى المعجزة في القرآن الكريم بالتفصيل في عدّة فصولٍ في سبيل توضيح الحقيقة كي يثبت تهافت آراء منتحلي العلم (م.ن).

يبيّن العلّامة في الفصل الأوّل أنّ القرآن يحكم بصحّة قانون العلّيّة العامّة، بمعنى أنّ سبباً من الأسباب إذا تحقّق مع ما يلزمه ويكتنفه من شرائط التأثير من غير مانعٍ لزمه وجود مسبّبه، مترتّباً عليه بإذن الله سبحانه وإذا وُجِد المسبّب كشف ذلك عن تحقّق سببه لا محالة.

وفي الفصل الثاني، يوضّح العلّامة أنّ القرآن يقتصّ ويخبر عن جملةٍ من الحوادث والوقائع لا يساعد عليه جريان العادة المشهودة في عالم الطبيعة على نظام العلّة والمعلول الموجود، وهذه الحوادث الخارقة للعادة هي الآيات المعجزة التي ينسبها إلى عدّةٍ من الأنبياء الكرام. ويضيف:

«... لكن يجب أن يعلم أنّ هذه الأمور والحوادث، وإن أنكرتها العادة واستبعدتها، إلا أنّها ليست أموراً مستحيلةً بالذات، بحيث يبطلها العقل الضروريّ، كما يبطل قولنا: الإيجاب والسلب يجتمعان معاً ويرتفعان معاً...» (م.ن، ج 1، ص 75-74).

يعيد العلّامة سبب إنكار الذهن لوقوع المعجزات إلى مجرّد تعوّده على الأمور المحسوسة والملموسة فحسب، إلا أنّ حدوث الحوادث الخارقة للعادة إجمالاً ليس في وسع العلم إنكاره والستر عليه، فكم من أمرٍ عجيبٍ خارقٍ للعادة يأتي به أرباب المجاهدة وأهل الارتياض كلَّ يومٍ، تمتلئ به العيون وتنشره النشريات وتضبطه الصحف والمسفورات، بحيث لا يبقى لذي لبٍّ في وقوعها شكٌّ ولا في تحقّقها ريبٌ. وهذا هو الذي ألجأ الباحثين في الآثار الروحيّة من علماء العصر أن يعلّلوه بجريان أمواجٍ مجهولةٍ إلكتريسيّةٍ مغناطيسيّةٍ، فافترضوا أن الارتياضات الشاقّة تعطي للإنسان سلطةً على تصريف أمواجٍ مرموزةٍ قويّةٍ تملكه أو تصاحبه إرادةٌ وشعورٌ، وبذلك يقدر على ما يأتي به من حركاتٍ وتحريكاتٍ وتصرفاتٍ عجيبةٍ في المادّة خارقةٍ للعادة بطريق القبض والبسط ونحو ذلك. ويعلّق ناقداً تلك الفرضيّة بالقول:

«... وهذه الفرضيّة لو تمّت واطّردت من غير انتقاض، لأدّت إلى تحقّق فرضيّةٍ جديدةٍ وسيعةٍ تعلّل جميع الحوادث المتفرّقة التي كانت تعلّلها جميعاً أو تعلّل بعضها الفرضيّات القديمة على محور الحركة والقوّة، ولساقت جميع الحوادث المادّيّة إلى التعلّل والارتباط بعلّةٍ واحدةٍ طبيعيّةٍ...» (م.ن، ج 1، ص 76-75).

ويعطي العلّامة لأولئك العلماء، ممّن نظّروا حول المعجزات وخوارق العادات، الحقّ نسبيّاً في الجملة، إذ لا معنى لمعلولٍ طبيعيٍّ لا علّةَ طبيعيّةً له، مع فرض كون الرابطة طبيعيّةً محفوظةً؛ وبعبارةٍ أخرى: إنّا لا نعني بالعلّة الطبيعيّة إلا أن تجتمع عدّةُ موجوداتٍ طبيعيّةٍ مع نسبٍ وروابطَ خاصّةٍ فيتكوّن منها عند ذلك موجودٌ طبيعيٌّ جديدٌ حادثٌ متأخّرٌ عنها مربوطٌ بها، بحيث لو انتقض النظام السابق عليه لم يحدث ولم يتحقّق وجوده.

وأمّا القرآن الكريم فإنّه وإن لم يشخّص هذه العلّة الطبيعيّة الأخيرة التي تعلّل جميع الحوادث المادّيّة العادية والخارقة للعادة (على ما نحسبه) بتشخيص اسمه وكيفيّة تأثيره لخروجه عن غرضه العامّ، إلا أنّه مع ذلك يثبت لكلِّ حادثٍ مادّيٍّ سبباً مادِّيّاً بإذن الله تعالى؛ وبعبارةٍ أخرى: يثبت لكلِّ حادثٍ مادّيٍّ مستندٍ في وجوده إلى الله سبحانه و(الكل مستندٌ) مجرًى مادّيّاً وطريقاً طبيعيّاً به يجري فيض الوجود منه تعالى إليه.

فالآية تدل على أنه تعالى جعل بين الاشياء جميعها ارتباطاتٍ واتصالاتٍ له أن يبلغ إلى كل ما يريد من أيٍّ وجهٍ شاء وليس هذا نفيًا للعلية والسببية بين الأشياء بل إثبات أنها بيد الله سبحانه يحولها كيف شاء وأراد (ر: م.ن).

ليخلص العلّامة إلى ما يلي:

«ومـن هنـا يسـتنتج أنّ الأسـباب العاديّـة التـي ربّمـا يقـع التخلّـف بينهـا وبـين مسـبّباتها ليسـت بأسـبابٍ حقيقيّـةٍ، بـل هنـاك أسـبابٌ حقيقيّـةٌ مطّـردةٌ غـيرُ متخلّفـةٌ الأحـكام والخـواصّ، كـما ربّمـا يؤيّـده التجـارب العلميّـة في جراثيـم الحيـاة وفي خـوارق العـادة» (م.ن، ج 1، ص 78).

ويتابع العلّامة في الفصول التالية سيره لتبيين المعجزة بشكلٍ صحيحٍ كي يبرز عدم التعارض بين الدين والعلم، فيذكر أنّ من أسباب حدوث المعجزات نفوس الأنبياء التي ينسبها القرآن إليهم فضلاً عن الله تعالى، ويضيف:

«... فالأمـورُ جميعـاً سـواءً كانـت عاديّـةً أو خارقـةً للعـادة، وسـواءً كان خـارق العـادة في جانـب الخـير والسـعادة كالمعجـزة والكرامـة، أو في جانـب الـشرّ كالسـحر والكهانـة، مسـتندةٌ في تحقّقهـا إلى أسـباب طبيعيّـة، وهـي مـع ذلـك متوقّفـةٌ عـلى إرادة اللـه، لا توجـد إلا بأمـر اللـه سـبحانه؛ أي بـأن يصـادف السـبب أو يتّحـد مـع أمـر اللـه سـبحانه...» (م.ن، ج 1، ص 81-80).

ويميّز العلّامة بين الأمور العاديّة والخارقة أنّ الأمور العاديّة ملازمةٌ لأسبابٍ ظاهريّةٍ تصاحبها الأسباب الحقيقيّة الطبيعيّة غالباً أو مع الأغلب، ومع تلك الأسباب الحقيقيّة إرادة الله وأمره... وجميع الاشياء وإن كانت من حيث استناد وجودها إلى الأمر الإلهيّ على حدٍّ سواءٍ، بحيث إذا تحقّق الإذن والأمر تحققت عن أسبابها، وإذا لم يتحقّق الإذن والأمر لم تتحقّق، أي لم تتمّ السببيّة... (ر: م.ن، ج 1، ص 82).

بعد أن بيّن العلّامة حقيقة المعجزة، عرّج على انحراف جمع من أهل العلم المعاصرين ممّن لجأوا للتفسير المادّي للحقائق الدينيّة منها المعجزة والوحي والملائكة، مدّعين أنّ النبوّة نوعُ نبوغٍ فكريٍّ وصفاءٍ ذهنيٍّ يستحضر به الإنسان المسمّى نبيّاً كمال

قومه الاجتماعي، ويريد به أن يخلّصهم من ورطة الوحشيّة والبربريّة إلى ساحة الحضارة والمدنيّة، وأنّ النبيّ إنسانٌ متفكّرٌ نابغٌ يدعو قومه إلى صلاح محيطهم الاجتماعي، وأنّ الوحي هو انتقاش الأفكار الفاضلة في ذهنه، وأنّ الكتاب السماويّ مجموع هذه الأفكار الفاضلة المنزّهة عن التهوّسات النفسانيّة والأغراض النفسانيّة الشخصيّة، وأنّ الملائكة التي أخبر بها النبيّ قوًى طبيعيّةٌ تدبّر أمور الطبيعة أو قوًى نفسانيّةٌ تفيض كمالات النفوس عليها، وأنّ روح القدس مرتبةٌ من الروح الطبيعيّة المادّيّة تترشّح منها هذه الأفكار المقدّسة، وأنّ الشيطان مرتبة من الروح تترشّح منها الأفكار الرديّة وتدعو إلى الأعمال الخبيثة المفسدة للاجتماع، وعلى هذا الأسلوب فسّروا الحقائق التي أخبر بها الأنبياء كاللّوح والقلم والعرش والكرسيّ والكتاب والحساب والجنّة والنار بما يلائم الأصول المذكورة. ولم يكتفوا بذلك حتى ادّعوا أنّ المعجزات المنقولة عن الأنبياء المنسوبة إليهم خرافاتٌ مجعولةٌ أو حوادثُ محرّفةٌ لنفع الدين وحفظ عقائد العامّة عن التبدّل بتحوّل الأعصار أو لحفظ مواقع أئمّة الدين ورؤساء المذهب عن السقوط والاضمحلال إلى غير ذلك ممّا أبدعه قومٌ وتبعهم آخرون (ر: م.ن، ج 1، ص 87-88).

وقد حمل العلّامة بشدّةٍ على المنهج الذي اتّخذه هؤلاء لأنفسهم لإثبات عدم تعارض العلم والدين مخطِّئاً إيّاهم واصماً نظريّاتهم بأنّها مجرّدُ كلامٍ جزافٍ واهٍ، مبيّناً السبب الذي دعا أصحاب تلك النظريّات- ممّن يُدعَون بالعلماء- لعدم فهم حقيقة الدين وأحقّيّة الرسل والأنبياء ليتردوا في مهاوي الانحراف:

«الذي يمكن أن يقال فيه ههنا أنّ الكتب السماويّة والبيانات النبويّة المأثورة على ما بأيدينا لا توافق هذا التفسير ولا تناسبه أدنى مناسبةٍ، وإنّما دعاهم إلى هذا النوع من التفسير إخلادهم إلى الأرض وركونهم إلى مباحث المادّة؛ فاستلزموا إنكار ما وراء الطبيعة وتفسير الحقائق المتعالية عن المادّة بما يسلخها عن شأنها ويعيدها إلى المادّة الجامدة».

مضيفاً:

«ولو فعل شيئًا منه باحثٌ من بُحّاثه كان ذلك منه شططاً من القول...

فلو ثبت فيها في خلال ذلك شيءٌ خارج عن المادّة وحكمها فإنّما الطريق إليه إثباتاً أو نفياً طورٌ آخرُ من البحث غير البحث الطبيعيّ الذي تتكفّله العلوم الطبيعيّة، فما للعلم الباحث عن الطبيعة وللأمر الخارج عنها؟» (م.ن، ج 1، ص 89-88).

احترام الحدود الفاصلة بين نطاقَي العلم والدين

من خلال تأكيد العلّامة على لزوم تمييز مجالَيهما لرفع التعارضات الظاهريّة بينهما، مصرّحاً بأنّ للعلم مجالاً معيّناً لا يسمح له باقتحام نطاق الدين نفياً أو إثباتاً، ويقول:

«وقد كان من الواجب [على عالم الطبيعة] أن يتدبّر في أنّ العلوم الطبيعيّة شأنها البحث عن خواصّ المادّة وتراكيبها وارتباط الآثار الطبيعيّة بموضوعاتها ذاك الارتباط الطبيعيّ. وكذا العلوم الاجتماعيّة إنّما تبحث عن الروابط الاجتماعيّة بين الحوادث الاجتماعيّة فقط. وأمّا الحقائق الخارجة عن حومة المادّة وميدان عملها، المحيطة بالطبيعة وخواصّها وارتباطاتها المعنويّة غير المادّيّة مع الحوادث الكونيّة وما اشتمل عليه عالمنا المحسوس فهي أمورٌ خارجةٌ عن بحث العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة، ولا يسعها أن تتكلّم فيها أو تتعرّض لإثباتها، أو تقضي بنفيها العلوم الطبيعيّة إنّما يمكنها أن تقضي أنّ البيت يحتاج في الطبيعة إلى أجزاء من الطين والحجر، وإلى بانٍ يبنيه ويعطيه بحركاته وأعماله هيئة البيت أو كيف تتكوّن الحجرة من الأحجار السود. وكذا الأبحاث الاجتماعيّة تعيّن الحوادث الاجتماعيّة التي أنتجت بناء إبراهيم للبيت، وهي جُملٌ من تاريخ حياته، وحياة هاجر، وإسماعيل، وتاريخ تهامة، ونزول جرهم، إلى غير ذلك. وأمّا أنّه ما نسبة هذا الحجر مثلاً إلى الجنّة أو النار الموعودتَين فليس من وظيفة هذه العلوم أن تبحث عنه، أو تنفي ما قيل أو يقال فيه» (م.ن، ج 1، ص 294).

فالعلوم التجريبيّة، عند العلّامة، عاجزةٌ عن تأكيد أو رفض ما له علاقةٌ بما وراء المادّة. وينتقد حالاتٍ بادر فيها بعض العلماء الحداثويّين لتحليل الوحي نفسيّاً واجتماعيّاً، ويقول:

«وقد انحرف في ذلك جمع من الباحثين من أهل العصر، فراموا بناء

المعارف الإلهيّة والحقائق الدينيّة على ما وصفه العلوم الطبيعيّة من أصالة المادّة المتحوّلة المتكاملة؛ فقد رأوا أنّ الإدراكات الإنسانيّة خواصٌّ مادّيّةٌ مترشّحةٌ من الدماغ، وأنّ الغايات الوجوديّة وجميع الكمالات الحقيقيّة استكمالاتٌ فرديّةٌ أو اجتماعيّةٌ مادّيّةٌ. فذكروا أنّ النبوة نوعُ نبوغٍ فكريٍّ وصفاءٍ ذهنيٍّ ...» (م.ن، ج 1، ص 84).

إذًا، يرتكز العلّامة في مبناه على أنّ الدين الذي وصلَنا لا يقبل أيَّ تفسيرٍ مادّيٍّلأنّه خارجٌ عن نطاقه حكماً، ليشير إلى بعض القدماء من المتكلّمين ممّن فهموا من البيانات الدينيّة مقاصدها حقّ الفهم من غير مجازٍ، غير أنّهم رأوا أنّ مصاديقها جميعاً أمورٌ مادّيّةٌ محضةٌ لكنّها غائبةٌ عن الحسّ غيرِ محكومةٍ بحكم المادّة أصلاً... فلو ثبت فيها في خلال ذلك شيءٌ خارج عن المادّة وحكمها فإنّما الطريق إليه إثباتاً أو نفياً طورٌ آخرُ من البحث غير البحث الطبيعيّ الذي تتكفّلة العلوم الطبيعيّة (ر: م.ن، ج 1، ص 88-89).

ويردف العلّامة بأنّ العلوم الطبيعيّة الباحثة عن أحكام الطبيعة وخواصّ المادّة إنّما تقدر على تحصيل خواصّ موضوعها الذي هو المادّة، وإثبات ما هو من سنخها... وأمّا ما وراء المادّة والطبيعة، فليس لها أن تحكم فيها نفياً ولا إثباتاً، وغاية ما يشعر البحث المادّيّ به هو عدم الوجدان، وعدم الوجدان غير عدم الوجود، وليس من شأنه كما عرفت أن يجد ما بين المادّة التي هي موضوعها، ولا بين أحكام المادّة وخواصّها التي هي نتائج بحثها أمراً مجرّداً خارجاً عن سنخ المادّة وحكم الطبيعة (ر: م.ن، ج 1، ص 367). وأمّا القول بعدم وجود ما لا يُحَسّ ويخضع للتجربة فهو قولٌ بلا علمٍ ورأيٌ خرافيٌّ (ر: م.ن، ج 1، ص 423؛ ج 3، ص 101).

النتيجة

يؤكّد العلّامة الطباطبائيّ على تناغم العلم والدين متناولاً التأثير المتبادل بينهما، إذ يمكن لمس تأثير العلم في الدين ضمن مجالَين قابلَين للدراسة: أحدهما تفسير العلم للقضايا الدينيّة، والآخر ترسيخ القضايا الاعتقاديّة وأصول الدين وإثباتها.

من تأثيرات الدين على العلم، يمكننا الإشارة لازدهار العلم والمعرفة في الحضارة

الإسلاميّة نتيجة ما نالا من تشجيع الدين وخطواته العمليّة في هذا السبيل، فهو يرى أنّ القرآن قدّم أبلغ التعابير والعبارات في دعوته البشر إلى طلب العلم ومحاربة الجهل وسبر أسرار الكون سواءً على مستوى تفاصيل عالم المادّة أو ما يخصّ شؤون ما وراء عالم المادّة.

يؤمن العلّامة الطباطبائيّ بالعلاقة الوثيقة التي تربط العلم بالدين رافضاً أيّ ادّعاءٍ بوجودِ تعارضٍ واقعيٍّ بينهما.

أمّا في ما يتعلّق بالتعارضات الظاهريّة، فقد سعى لرفعها من خلال تقسيم الآراء والمنجزات العلميّة لمجموعتَين، إحداهما المنجزات العلميّة المعتبرة، والأخرى الفرضيّات غير المثبَتة. كما قسّم القضايا الدينيّة لزمرتَين: القضايا القطعيّة والأخرى الظنّيّة. الأمر الذي يجعلنا أمام أربع حالات متصوّرة من التعارض:

الحالة الأولى، تعارض المنجزات العلميّة المعتبرة مع القضايا الدينيّة القطعيّة، حيث ينفي العلّامة وقوعها، فيستحيل باعتقاده تعارض القضايا الدينيّة القطعيّة مع المنجزات العلميّة المعتبرة.

الحالة الثانية، تعارض الفرضيّات والنظريّات العلميّة الظنّيّة مع القضايا الدينيّة القطعيّة، ومبناه في هذه الحالة عدم قدرة الفرضيّات العلميّة على الصمود أمام القضايا الدينيّة القطعيّة، إذ لا يمكن أن تمسّ تلك الفرضيّات بنصوص الآيات القرآنيّة، فتُقدَّم الآيات في هذه الحالة وتكون هي الحاكمة عليها.

الحالة الثالثة، تعارض الفرضيّات والنظريّات العلميّة الظنّيّة مع القضايا الدينيّة الظنّيّة؛ وعندها تُقدَّم القضايا الدينيّة الظنّيّة على الفرضيّات العلميّة على الرغم من وقوع تعارضٍ بين ظنّيّين، لما تملكه الأولى من مرجِّحاتٍ تجعل من الظنّ معتبراً، فلا قدرة عندئذٍ للفرضيّات العلميّة من الصمود أمام معارضة القضايا الدينيّة بل وحتى ظواهرها وقضاياها الظنّيّة.

الحالة الرابعة، تعارض المنجزات العلميّة المعتبرة مع القضايا الدينيّة الظنّيّة؛ وعندها ينبري العلّامة عند وقوعها لتوجيه القضايا الدينيّة، مع اعتقاده أنّ مثل هذا الأمر لا يتمّ في مقام الوقوع.

إذًا، فإنّ الحالة الوحيدة التي يمكن تصوّرها لتعارض العلم والدين هي الثانية التي فيها تتعارض فرضيّاتٌ ونظريّاتٌ غيرُ مثبتةٍ علميّاً مع القضايا الدينيّة القطعيّة، حيث يقدّم العلّامة حلّاً لرفع الإشكال من خلال تقديم المعرفة القطعيّة على الظنّيّة كما في نموذج تعامله مع آيات الخلق والتكوين في تعارضها مع نظريّة تطوّر الأنواع. وهو نوعٌ من التعارض وقع بين الدين من جهةٍ ومنجزٍ علميٍّ غيرِ قطعيٍّ من جهة ثانية، الأمر الذي دعاه لاعتباره تعارضاً ظاهريّاً وغيرَ واقعيٍّ بين العلم والدين. في هذا السياق، يرى العلّامة أنّ كثيراً من الحالات التي يبدو منها وقوع تعارضٍ بين العلم والدين تنشأ من التفسير الخاطئ وضعف الرؤية الصحيحة للموضوع، ما يجعل الحلّ الأمثل لرفع التعارض هو تقديم تفسيرٍ صحيحٍ للقضايا الدينيّة، فيتجلّى عدم التعارض الحقيقيّ.

أمّا الحلّ الآخر الذي طرحه العلّامة في رفع التعارضات الظاهريّة فيتمثّل في احترام الحدود الفاصلة بين نطاقَي العلم والدين، مصرّحاً بأنّ للعلم مجاله الخاصّ به لا يسمح له بالتعدّي على حمى الدين ومعارفه نفياً أو إثباتاً، فلا ينبغي أن يُفسَّر ما وصلَنا من الدين مادّيّاً، لأنّه خارجٌ عن مجاله أصلاً.

المصادر

1. حيدري كاشاني، محمد جواد، 1377، «**رابطه علم و دين از ديدگاه علامه طباطبائي**» **[علاقة العلم والدين من منظور العلّامة الطباطبائيّ]**، پاسدار إسلام، عدد 200، ص 34-40.
2. خسرو بناه، عبد الحسين، 1379، **كلام جديد [علم الكلام الجديد]**، قم، مركز مطالعات و پژوهش هاى فرهنگى حوزه علميه.
3. --، 1390، **علامه طباطبائى فيلسوف علوم إنسانى-إسلامى [العلّامة الطباطبائيّ، فيلسوف العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة]**، طهران، فرهنگ و انديشه اسلامى.
4. دهخدا، علي أكبر، 1373، **فرهنگ دهخدا [معجم دهخدا]**، طهران، دانشگاه تهران.
5. سجادي، جعفر، 1344، **فرهنگ علوم نقلى وأدبى [معجم العلوم النقليّة والأدبيّة]**، طهران، مؤسسه مطبوعاتى علمى.
6. صدر المتألهين، 1981، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، ط. الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ.
7. الطباطبائيّ، سيد محمد حسين، 1360، **مباحثى در وحى و قرآن [بحوثٌ في الوحي والقرآن]**، طهران، بنياد علوم اسلامي.
8. ـــــ، 1417 ق، **الميزان في تفسير القرآن**، ط. الخامسة، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
9. ـــــ، 1387 الف، **برهان**، قم، بوستان كتاب.

10. ــــــ، 1378 الف، **تعاليم اسلام [التعاليم الإسلاميّة]،** إعداد سيد هادي خسرو شاهي، قم، بوستان كتاب.

11. ــــــ، 1378 ج، **شيعه در اسلام [الشيعة في الإسلام]،** قم، دفتر انتشارات اسلامي.

12. ــــــ، 1388 الف، **بررسى هاى اسلامى [دراسات إسلاميّة]،** ط. الثانية، قم، بوستان كتاب.

13. ــــــ، 1388 ب، **قرآن در اسلام [القرآن في الإسلام]،** ط. الثالثة، قم، بوستان كتاب.

14. مصباح، محمد تقي، 1392، **رابطه علم و دين [علاقة العلم والدين]،** تحقيق وتنقيح وإعداد علي مصباح، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (قد).

العلاقة بين العلم والدين

برؤية إقبال اللاهوري[1]

رستم شاه محمدي[2]

تتضمّن هذه المقالة بحثاً تحليليّاً حول واقع العلاقة بين العلم والدين من وجهة نظر المفكّر الباكستاني إقبال اللاهوري، ومن جملة نقاط القوّة فيها على صعيد تحليل آراء هذا المفكّر المسلم أنّ كاتبها سلّط الضوء على مسألة التعارض بين العلم والدين في رحاب أزمة التخلّف في العالم الإسلامي عن ركب العلوم الحديثة.

تطرّق كاتب المقالة إلى بيان رأي إقبال اللاهوري الذي فحواه أنّ التجربة الحسّية في الإسلام تعتبر قضيةً ذاتيةً له ومنبثقةً من باطنه وليست مقتبسةً من التراث الفلسفي الإغريقي، لأنّ روح القرآن الكريم برأيه تتعارض مع الفكر مبادئ الإغريقي. الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الرأي ذو أهميّةٍ بالغةٍ بحيث يمكن الاعتماد عليه لنقد كلِّ مسعًى يراد منه أغرقة الإسلام، أي تصويره بواجهةٍ إغريقيّةٍ.

وفي جانبٍ آخرَ من المقالة وصف رؤية إقبال اللاهوري تجاه الكون بأنّها تشابه ما ذهب إليه المفكّر الغربي ألفريد وايتهيد

[1]-المصدر: شاه محمدى، رستم، «**تعامل علم و دين از نگاه إقبال لاهورى**»، **مجلة «ذهن» الفصلية**، ربيع وصيف 1384هـ ش. (2005م)، العددان 21 و 22، الصفحات 87 - 100.

تعريب: علي الحاج حسن.

[2]-يحمل شهادة دكتوراه في الفلسفة من جامعة العلامة الطباطبائي في مدينة طهران، وأستاذ في جامعة آزاد الإسلامية بإيران.

دوّن مقالاتٍ عديدةً حول المفكّريْن الغربيْين ألفريد وايتهيد وإيمانويل كانط.

في هذه المقالة تطرّق إلى تحليل آراء الشاعر والفيلسوف والسياسي إقبال اللاهوري الذي يعتبر واحداً من أبرز المفكّرين المسلمين في باكستان والمولود في مدينة سيالكوت بتأريخ 9/ 11/ 1877م والمتوفّى بتأريخ 21/ 4/ 1938م.

نظم إقبال اللاهوري الكثير من الأشعار باللغتين الفارسية والأردوية، وهو أوّل من طرح فكرة تأسيس دولةٍ إسلاميّةٍ مستقلّةٍ في الهند، وقد أثمرت فكرته هذه عن تأسيس دولة باكستان، لذلك اعتبر بشكل رسميٍّ شاعراً وطنياً؛ وعلى الرغم من إبداعه في الفلسفة والشعر والفكر والسياسية والقانون، لكنّه وقع في أخطاء مشهودة وفادحة ضمن بعض أطروحاته الفكرية أهمّها إضفاؤه صبغة شرعية إسلاميةً وإصلاحية على التيار الوهابي في الحجاز والفكر البهائي في إيران ونهج أتاتورك في تركيا.

وقال أنّه تأثّر بلاهوته المعروف بلاهوت السيرورة (التحوّلية)، لكنّ كاتب المقالة يؤاخذ على هذا الرأي الذي هو خاطئٌ في الواقع ويعتبر نقطة ضعفٍ في ما دوّنه، لأنّ إقبال حتّى وإن اعتقد نوعاً ما بلاهوت السيرورة (التحوّلية)، إلا أنّ ما طرحه من آراء يختلف بالكامل عمّا طرحه وايتهيد في ما يوصف بلاهوت السيرورة المتقوّم على رؤيةٍ واحديةٍ (Pantheism) بنحوٍ ما بحيث يرى الله في الآله والحركة الديناميكية.

إذاً، كاتب المقالة وقع في خطأٍ على صعيد تشخيص وجهتَيْ نظر إقبال اللاهوري وألفريد وايتهيد، وقد تكرّر هذا الخطأ ضمنيّاً في الموضوع الذي طرح للبحث بمحورية وصف الله تعالى برؤية إقبال اللاهوري.

أمّا الخطأ الموجود في نظرية إقبال اللاهوري والذي لم يشر إليه كاتب المقالة، فهو ادّعاؤه أنّ القرآن الكريم هو المنشأ الأساسي لنظرية التطوّر الداروينية، إذ من الخطأ البالغ أن ندّعي كلّ ما نشاء بهدف التنسيق بين العلم والدين بحيث نخرج عن حيطة الأصول العلميّة الثابتة ونعتبر نظريةً غيرَ ثابتةٍ علميّاً -مثل نظرية التطوّر- بكونها منبثقةً من القرآن الكريم، والجدير بالذكر هنا أنّ العلماء المسيحيين أنفسهم أصبحوا في حيرةٍ من أمرهم في العصر الراهن لإثبات صوابّة هذه النظريّة رغم ادّعائهم وجود قرائن في العهدين تدلّ على ما ذكر فيها.

لا شكّ في أنّ أحد الاختلافات الجذرية بين الإسلام والمسيحية على صعيد التعارض بين العلم والدين يكمن في أنّ العهدين فيهما قضايا علميةٌ تختلف بالكامل عمّا توصّل إليه العلم الحديث وأثبته على نحو القطع واليقين، لذلك عمّم العلماء المسيحيون والملحدون مبحث التعارض ليشمل العلم والدين بصيغتيهما الكلّية ولم يقيّدا هذا التعارض بالمسيحية والدين، لذا من الخطأ بمكانٍ اعتماد عالمٍ مسلمٍ على نظريّاتٍ لم يتمّ إثباتها علميّاً بغية إثبات عدم تخلّف الإسلام عن ركب العلم، فهذه النظريات إضافةً إلى عدم إثباتها علميّاً ترد عليها أيضاً مؤاخذات أخرى.

رغم كلّ ما ذكر من مؤاخذاتٍ على هذه المقالة، إلا أنّها جديرةٌ بالمطالعة ولا تخلو من فوائدَ لأنّ كاتبها تطرّق إلى تحليل آراء ونظريات المفكّر المسلم إقبال اللاهوري الذي يعتبر واحداً من أشهر علماء الشرق.

كلمة التحرير

يحاول هذا المقال ومن خلال الإطلالة على رؤية إقبال اللاهوري لمسائل العلم الجديد، الدين، الله وعالم الطبيعة، الإشارة إلى أن العلم والدين من وجهة نظره ليسا متعارضين وليسا متمايزين عن بعضهما بل يكمل أحدهما الآخر. والسبب في ذلك أنه يعتقد أن القرآن الكريم، وخلافاً للرأي السائد، لا يعتمد على التنظير والاهتمام بالأمور الانتزاعية والذهنية بل يعتمد على التجربة والمشاهدة والعمل. وعلى هذا الأساس فالعلوم الجديدة -التي تتشكل على أساس العقل الاستقرائي- لا تعارض روح التعاليم القرآنية والإسلامية على الإطلاق، لا بل هي قد استعانت واستفادت من تعاليم القرآن. من جهةٍ أخرى، يعتقد إقبال اللاهوري أن الحقيقة هي كلٌّ واحدٌ ذو سطوحٍ وأبعادٍ مختلفةٍ ومتعدّدةٍ حيث يمكن لكلٍّ من العلم والدين توضيح أبعادٍ من هذه الحقيقة الكلية باعتبار منهجه الخاص. طبعاً يلزم من تقديم تفسير جامع للحقيقة، وجود علاقةٍ بين العلم والدين.

عندما ندقق في تاريخ الفكر، نواجه أسئلةً قد تشكل هموماً في أذهاننا والسبب في ذلك أن الإجابة عن هذه الأسئلة يحمل في طياته الكثير من النقاشات والنزاعات. من جملة هذه الأسئلة، السؤال حول النسبة بين العلم والدين. صحيحٌ أن هذا السؤال قد طُرِح في القرون الأخيرة بدءًا من الغرب إلا أنه اتسع ليصل إلى العالم الإسلامي فشغل أذهان المفكرين المسلمين.

في الحقيقة عندما تمكنت العلوم الجديدة أن تكشف عن أسرار الطبيعة من خلال مناهج الرياضيات، لا بل تمكنت من أن تصل إليها للتصرف بها، فقد ساهم ذلك في إيجاد تصور لدى المفكّرين بأن العلم فقط هو الملجأ المعرفي للبشرية. وتعمق هذا

التصور بعد التحوّلات الكبيرة في مختلف جوانب الحياة البشريّة وقد انتهى الأمر باتجاه المتدينين لإصلاح تصوراتهم حول الله والإنسان والطبيعة. أدى الأمر في القرن السابع عشر إلى المواجهة الأولى بين العلم والدين بحيث يمكن تصوير العلاقة بين العلم والدين ضمن اتجاهاتٍ ثلاثٍ[1]:

1. **التعارض:** الاعتقاد بأنّ العلم والدين مختلفان ومتضادان من حيث الموضوع والمنهج والغاية بحيث لا يمكن إيجاد صلحٍ بينهما.

2. **التمايز:** الاعتقاد بأنّ لكلٍّ من العلم والدين مجاله وساحته الخاصة به وهذا يعني أنّ لكلٍّ منهما ادعاءاتٍ تتم معالجتها بمناهجَ تختلف من أحدهما للآخر. كما ينبغي على كلٍّ من عالم الدين والمفكر العلمي الامتناع عن إبداء الرأي بالآخر.

3. **التعاون:** الإعتقاد بأن العلم والدين غير متعارضين ولا متمايزين عن بعضهما بل تربطهما علاقةٌ وتعاونٌ ينتهي بالحوار والتعاون بينهما.

صحيحٌ أنّ العلم والدين يختلفان عن بعضهما من حيث الموضوع والمنهج والغاية طبق هذه الرؤية، إلا أن التعاون والتكامل بين العلم والدين يمكن أن يُقدّم توضيحاً وتفسيراً للكون باعتباره كُلّاً جامعاً. بعبارةٍ أخرى، يتمكن العلم طبق هذه الرؤية من توسيع أفق الإيمان الديني، كما بإمكان الإيمان الديني أن يعمق معرفتنا بالعالم[2].

أما قصة النسبة بين العلم والدين في العالم الإسلامي فهي على نحوٍ آخرَ.

الحقيقة أن العالم الإسلامي بدأ التعرف على العلوم الجديدة ونتائجها العمليّة والنظريّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي.

أما أسباب هذه المواجهة بين العالم الإسلامي والعلوم الجديدة، فهو الحروب التي شملت العالم الإسلامي، وهي حروبٌ حملت الخسائر للعالم الإسلامي. وعلى هذه الأساس، فإن الجهود التي بُذلت لامتلاك القدرات العسكرية والتغلب على التخلف

---

[1]- راجع: محمد رضائي محمد وآخرون، **أبحاث في الكلام الجديد**، طهران، سمت، 1381، ص 322 وراجع: بترسون وآخرون، **العقل والاعتقاد الديني**، ترجمة أحمد النراقي، إبراهيم سلطاني، طرح نو، 1376، ص 358.

[2]- هات. اف. چان، **العلم والدين من التعارض إلى الحوار**، ترجمة بتول النجفي، انتشارات طه، 1382، ص 46.

في مجال التكنولوجيا كانت العامل الأهم في اتجاه العالم الإسلامي نحو الاستفادة من العلوم الجديدة ونتائجها. في أجواء كهذه، كان النظر إلى العلوم الجديدة باعتبارها أدواتٍ للسلطة، ومن هذا المنطلق كان التأثير العميق على العلاقة بين العالم الإسلامي والعالم الحديث وبالأخص العلوم الجديدة.

إن حاجة المسلمين هذه للأدوات والقدرات التكنولوجية والتي كانت سبب إقبالهم على العلوم الجديدة، أدت في مكانٍ آخرَ إلى مواجهةٍ بين المسلمين والعلوم الجديدة، ظهرت على شكل سؤالٍ عن كيفية العلاقة بين الاعتقادات الدينية والعلوم الجديدة. وفي الجواب عن هذا السؤال كانت الآراء:

1. تحدث البعض عن الاعتقادات الدينية فاعتبرها سبباً لتخلف المجتمعات الإسلامية، حيث كان هذا البعض مشغولاً في كيفية التغرب.
2. أما البعض الآخر فقد أدار الظهر للعلوم الجديدة وما يترتب عليها، وكان الهم الغالب عليهم رفض الغرب.
3. وتشكل تيارٌ ثالثٌ في هذا الإطار، لم يمانع الاستفادة من العلوم الجديدة ونتائجها، بل كان هؤلاء يعتقدون أن العلوم الجديدة لا تعارض دين الإسلام، بل جذور العلوم الجديدة تعود إلى الثقافة والحضارة الإسلاميّة.

أما الهم الأساس الذي كان يحمله هذا التيار الثالث فهو كيف يمكن أن يكون الإنسان مسلماً في العالم الحديث. أما بداية هذا التيار فتقود إلى الجهود التي بذلها السيد جمال الدين الأسد آبادي [الأفغاني] ثم تحوّل إلى تيارٍ قويٍّ وواسعٍ في العالم الإسلامي فتابعه المفكرون اللاحقون ومن أبرزهم محمد إقبال اللاهوري. سيحاول هذا المقال الإطلالة على العلاقة بين العلم والدين من وجهة نظر هذا المفكر المسلم الكبير.

إعادة إحياء الفكر الديني في ظل التعاون بين العلم والدين

بدأ **إقبال اللاهوري** حركةً شكلت نموذجاً للعديد من المفكّرين المسلمين حول التعمق في الثقافة والحضارة الغربيّة وذلك انطلاقاً من دراساته وتأملاته في المعارف والعلوم الجديدة بالأخص الفلسفة.

شرع إقبال اللاهوري بالتدقيق والتعمق بشكلٍ بارعٍ بمبادئ وجذور الثقافة والحضارة الإسلاميّة وكذلك الثقافة والحضارة الغربيّة وكان يعتقد أن طريق العبور الآمن عن المطبات والعقبات التي ساهمت في تخلف المسلمين، ليس في قبول الثقافة الغربية من دون سؤال وجواب وليس في إدارة الظهر لها. من جملة لوازم التغلب على المصائب والمشكلات التي طغت على العالم الإسلامي، التجديد والتصفية والإحياء الجدي للفكر الديني الإسلامي وذلك في ظل الاتجاهات العلميّة الجديدة. وفي هذا الإطار قال ماجد فخري:

«أن أهم الجهود إن لم نقل الجهود الوحيدة التي بذلت لتقديم تعبيرٍ عن الإسلام حسب المصطلح الفلسفي الجديد [...] كانت لمحمد إقبال اللاهوري وهو شاعرٌ عميقُ الإحساس وعالمٌ ذو ثقافةٍ فلسفيّةٍ واسعةٍ. حاول في مسعاه تقديم تقريرٍ جديدٍ عن الرؤية الكونية الإسلامية بمصطلحاتٍ جديدةٍ، أما الاتجاه نحو التاريخ كما كان شأن السيد أمير علي، فلم يحمل أيَّ ملاحظةٍ للفلسفة الغربيّة. طبعاً لم يكن هدفه من هذا العمل إثبات صحة الرؤية الكونية الغربية بل أراد الإشارة إلى تطابقها مع الرؤية الكونية القرآنية المقصودة»[1].

يعتقد إقبال أن زماناً جديداً أطل على العالم حمل معه تحولاتٍ عميقةً في مختلف أبعاد الحياة البشرية وفي مختلف المجالات المعرفية حيث لا يمكن للعالم الإسلامي أن يكون غير مبالٍ اتجاهها. وأما إذا أراد العالم الإسلامي التخلص من حال الركود التي ألقت بظلالها على أرواح وأجساد المسلمين، فما عليه إلا مرافقة العلوم الجديدة وتقديم طروحاتٍ جديدةٍ في مجال العلوم القرآنيّة والدينيّة. يقول في هذا الشأن:

«إن إتّساع سلطة الإنسان على الطبيعة تمنح الإنسان إيماناً جديداً وإحساساً بالتغلب على القوى التي تصنع محيطه. طُرحت آراء وظهرت مسائل قديمةٌ في ظل اختبارات جديدة على شكل بيانٍ آخرَ ما أدى إلى وجود مسائلَ جديدةٍ. يبدو من حيث الظاهر وكأن عقل الإنسان أصبح

[1]-فخري، ماجد، **حركة الفلسفة في العالم الإسلامي**، ترجمة نصر الله پور جوادي، آفرين، مركز النشر الجامعي، 1372، ص370.

أكبر... حملت نظريّة أينشتين معها رؤيةً جديدةً حول الطبيعة واقترحت رؤيةً جديدةً للدين والفلسفة. لذلك ليس من العجب أن يميل الجيل المسلم الجديد في آسيا وأفريقيا إلى البحث عن تبريرٍ جديدٍ لإيمانهم»[1].

من هنا نجد أن إقبال يعتبر التوجه نحو العلوم ونتائجها، ليس بعيداً عن الفكر الإسلامي لا بل يعده نوعاً من إعادة إحياء الثقافة القرآنية والإسلامية.[2] ثم إنه يعتبر حركته هذه تكمل ما بدأه بعض العظماء من أمثال **الشاه ولي الله الدهلوي والسيد جمال الدين الأسد آبادي [الأفغاني].**

«إن أول شخصٍ شعر بضرورة نفخ روحٍ جديدةٍ في الإسلام هو الشاه ولي الله الدهلوي. إلا أن الذي توقف وبشكلٍ كاملٍ على أهمية وعظمة هذه المسؤولية والذي امتلك بصيرةً عميقةً في تاريخ الفكر والحياة الإسلامية بالتزامن مع سعة اِطلاع حصل عليها من التجربة الكبيرة بالناس وأخلاقهم وآدابهم فجعل من ذلك حلقة وصل بين الماضي والمستقبل هو السيد جمال الدين الأسد الآبادي (الأفغاني)» [3].

وهنا قد يصحّ السؤال: ما هو المسير والهدف اللذين اعتمدهما إقبال في الوصول إلى مقصده؟ وفي الأصل ما هو هدفه؟ وكيف يمكن تحقيق هذا الهدف؟

«الطريق الوحيد المشرّع أمامنا هو الاقتراب من العلم الجديد بالتزامن مع وضعٍ مستقلٍّ ينم عن الاحترام وأن نعمد إلى تقسيم تعاليم الإسلام على أساس وضوح هذا العلم، حتى لو أدى الأمر للاختلاف مع من سبقنا»[4].

ما لا شك فيه هو أن هدف إقبال الأساسي هو إعادة إحياء الفكر الديني. يوضح هدفه وجهوده على النحو الآتي:

---

[1]-اقبال اللاهوري، محمد، **إحياء الفكر الديني**، ترجمة أحمد آرام، انتشارات بايا، دون تا، ص 11.

[2]-م. ن، ص 9-10.

[3]-م. ن، ص 113.

[4]-م. ن، ص 113.

«كانت محاولاتي وجهودي عبارةً عن تقديم إجاباتٍ على هذه الاحتياجات [التوضيح العلمي للمعرفة الدينيّة] ولو بشكل جزئي، عملت على إحياء فلسفة الإسلام الدينية مع الأخذ بعين الاعتبار سنة الإسلام الفلسفيّة والتطور الأخير لفروع العلم الجديدة»[1].

وعلى هذا النحو فإن إعادة إحياء الفكر الديني غيرُ ميسَّرٍ إلا بعد توجه المسلمين للتعرف على باطن ونص الثقافة والحضارة الغربيّة والتعرف على روح ومبادئ العلوم الجديدة هذا أولاً، وثانياً من خلال النظر بعين التحقيق والاحترام للسنة الإسلامية الدينية والفكرية ومن ثم استخراج مسائلَ جديدةٍ من القرآن الكريم من زاوية هذه الرؤى الجديدة، وثالثاً من خلال اعتماد المنهج النقدي والمستقل في هذا المسير. وفي ظل التعاون بين العلم والدين تتمكن المجتمعات الإسلاميّة من الصحوة وتتمكن من الإمساك بمصيرها.

الدين الإسلامي وإنتاج علومٍ جديدةٍ

من جملة أهم الأسئلة التي تطرح نفسها في فهم رواية إقبال حول النسبة بين العلم والدين هو: كيف كان أسلوب فهمه لدين الإسلام بالأخص القرآن؟

«إن فهم إقبال للدين فهمٌ معقَّدٌ، فهو، إلى حدود ما فهم عقلي، أخلاقيٌّ وإلى حدود أخرى تجريبيٌّ معنويٌّ»[2].

يعتقد بأن:

«الدين ليس شيئاً يمكن مقارنته إلى أيٍّ من فروع العلم، هو ليس فكراً مجرداً وليس إحساساً مجرَّداً وليس عملاً مجرَّداً، هو بيانٌ وتعبيرٌ عن وجود الإنسان بأكمله»[3].

وعلى هذا الأساس فالدين هو مرآة كامل الوجود الإنساني. هو مرآةٌ يتمكن الإنسان بواسطتها من مشاهدة الأبعاد الحقيقيّة والواقعيّة لحياته ومعرفته. يعتقد إقبال أن الدين جاء لإخراج الإنسان من المحدوديات وليوسع من أفق نظرته من عالم الظاهر

[1]-م. ن، ص 2.

[2]-فخري، ماجد، **حركة الفلسفة في الإسلام**، ص 376.

[3]-اقبال، محمد، **إحياء الفكر الديني**، ص 5.

والمادة والماديات إلى ما هو أوسع من ذلك بحيث يتمكن من «**توسيع انتظاراته فلا يرضى بأقل من إدراك حقيقة الشيء بشكلٍ مباشرٍ**»[1]. والنقطة الهامة هي أن الدين عنده هو طريقٌ للوصول إلى حاق وماهية الحقيقة والواقع.

وإذا سألنا: ما هو جوهر الدين؟ يعتقد إقبال أن:

«جوهر الدين هو الإيمان والإيمان طائرٌ يشاهد الطريق من دون دليلٍ. أمّا العقل الذي يعبر عنه شاعر الإسلام المتصوف والكبير بأنه هو الذي يسكن القلب وهو الثروة اللامرئية المتخفية في باطن الإنسان، فهو الذي يتلقى ذاك الإيمان».[2]

وهنا يُطرح سؤالٌ آخرُ: إذا كان الإيمان هو جوهر الدين فكيف يمكنه إيصال الإنسان إلى المعرفة بالحقيقة والواقع؟. أي هل يتمكن من وضع تجارب أمام البشر ليتمكّنوا بواسطتها من تبيين أبعادٍ من حياتهم ومن حياة المحيطين بهم؟

يجيب إقبال أن:

«الإيمان شيءٌ أكثرُ من الإحساس المحض. هو شيءٌ شبيهٌ بالجوهر المعرفي وقد أوضحت الفرق المتعارضة -المدرسيّة والعرفانيّة الباطنة- على امتداد تاريخ الأديان أن الفكر هو العنصر الحياتي من الدين».[3] **حتّى أنّه يحمل هموماً أكبر من العلم في الاعتماد على المبادئ العقلية. «قد يكون العلم جاهلاً بما بعد الطبيعة العقلانيّة، والحق أنه إلى الآن كان كذلك، إلا أن الدين لا يتمكن من الغفلة عن البحث في سبيل إيجاد صلحٍ بين تعارض التجربة والأدلّة الوجوديّة حيث تجري الحياة الإنسانيّة».**[4]

بعد أن اتّضح أن جوهر الدين هو الإيمان وأن ملامح الإيمان هي ملامحُ معرفيّةٌ عند ذلك يجب النظر إلى رؤيته للقرآن باعتباره الكتاب المقدّس الوحيد عند المسلمين؟

---

[1]-م. ن، ص 3.

[2]-م. ن، ص 4.

[3]-م. ن، ص 4.

[4]-م. ن، ص 4.

«القـرآن كتـابٌ أكّـد عـلى العمـل قبـل الفكـر... وأمّـا الفكـر حـول الأمـور العينيّـة فهـي عـادةٌ أكـد عليهـا الإسـلام في بدايـات مراحـل وظائفـه الثقافيّـة لا بـل دعمهـا وعمـل عـلى تطويرهـا».[1]

من جملة الشواخص الفكرية التي امتاز بها إقبال اعتباره أن القرآن قد اهتم بالعينية والواقعية والعمل. إن رؤية إقبال هذه تخالف التصور الرائج حول القرآن الذي اعتبر القرآن مجرد كتابٍ للتنظير فقط. اعتبر إقبال ومن خلال رؤيته النقديّة أن الذي يساهم في وجود هذا التصور الخاطئ -الذي يعتبر الإسلام مجرّد تفكيرٍ وتنظيرٍ بحتٍ- هو السنة الفلسفيّة اليونانيّة ومن هنا كان هذا النقد فهو يشير أولاً إلى تأثير الثقافة الإسلامية على العالم الجديد والعلوم الجديدة ويستنتج ثانياً أن المعارف القرآنية هي معارفُ علميّةٌ أو أنها لا تعارض المعارف العلميّة.

«النقطـة الأولى التـي يجـب أن نتذكرهـا حـول روح الثقافـة الإسـلامية أن الوصـول للمعرفـة في الإسـلام، يقتـضي النظـر إلى مـا هـو عينـيٌّ ومحـدودٌ والأمـر الآخـر أن ولادة أسـلوب المشـاهدة والتجربـة في ديـن الإسـلام لم يكـن نتيجـة الاستسـلام للفكـر اليونـاني بـل نتيجـة جـدالٍ طويـلٍ معـه».[2]

إذاً الإهتمام بالمشاهدة والتجربة في الإسلام من وجهة نظر إقبال اللاهوري، أمرٌ يعود إلى ذات وماهية هذا الدين وليس من الصحيح القول أن الفلسفة اليونانيّة أدخلته إلى الفكر الإسلامي. يقول في هذا الخصوص:

«صحيـحٌ أن الفلسـفة اليونانيّـة عملـت عـلى توسـيع أفـق المفكّريـن المسـلمين إلّا أنّهـا سـاهمت في تضييـق رؤاه حـول القـرآن.

حـصر سـقراط كامـل اهتمامـه بالعـالم الإنسـاني واعتـبر أن موضـوع البحـث الـذي يليـق بالإنسـان هـو الإنسـان بنفسـه لا العـالم والنباتـات والحـشرات والنجـوم. ويقابـل هـذا التصـور، روح القـرآن التـي وجـدت في نحـل العسـل مكانـاً ضعيفـاً للوحـي الإلهـي. ثـم إنّ اللـه تعـالى في القـرآن الكريـم دعـا القـرّاء

---

[1]-م. ن، ص 1.

[2]-م. ن، ص 150-151.

إلى التفكير الدائم بتغيير الرياح، وتوالي الليل والنهار، وبالغمام والسماء المليئة بالنجوم، وكذلك بالسيارات السابحة في الفضاء اللامتناهي... وهذا هو الشيء الذي قد غفل عنه الطلبة المسلمون القدماء على أثر التعاليم والدراسات اليونانية. كانوا يتلون القرآن في ظل الفكر اليوناني. وبقي الأمر على هذا المنوال مدة 200 عام حتى أدركوا -بشكلٍ كاملٍ وواضحٍ- أن روح القرآن تعارض اليوناني».[1]

ومن هذه الزاوية يكون نقد الفلسفة اليونانية حيث استنتج إقبال أن المفكّرين الغربيين الجدد إذا تمكنوا من التأسيس لعلومٍ جديدةٍ في ظل العقل الاستقرائي، فإن هذا الأمر هو حاصل اهتمامٍ وتأكيد الثقافة الإسلاميّة على الأمور العينية والعقل الإستقرائي. يعتبر إقبال أن روح الفكر الإسلامي تتعلّق بالعالم الجديد. ويقول أن:

«رسول الإسلام (صلى الله عليه وآله) قد وقف بين العالم القديم والعالم الجديد، فهو متعلقٌ بالعالم القديم ما دام مرتبطاً بمنبع الوحي. وهو يتعلق بالعالم الجديد ما دامت روح إلهامه ترتبط بالعمل. أما حياته فيه فتؤدي إلى اكتشاف مصادر أخرى للمعرفة تفتح خطَّ سيرٍ جديدٍ. إن ظهور وولادة الإسلام، هو ظهور وولادة العقل على أساس المبادئ الاستقرائية».[2]

من هنا يشير إقبال إلى أن ولادة **العقل الحديث** (**العقل الاستقرائي**) هو نتيجة تعرف المفكرين الغربيين على القرآن، والسبب في ذلك أن المفكرين الغربيين إذا أرادوا اتباع السنة العلميّة والفلسفية لأسلافهم فما عليهم إلا الاستسلام للفلسفة اليونانية التي لا تشدد على العمل والعينية بل على النظر والانتزاع والذهنية.

من جملة النقاط الأخرى التي أوضحها إقبال في موضوع تأكيد القرآن على العمل والعينيّة هو أن أجواء ثقافات قارة آسيا ترتبط بالعالم القديم بشكلٍ عامٍّ لذلك فهي تؤكد على الأمور النظرية. وهنا كانت الثقافة الإسلامية ثابتةً ومؤثرةً حيث اعتمدت على التجربة والعينيّة.

---

[1]-م. ن، ص 6-7.

[2]-م. ن، ص 145-146.

«انتهت ثقافات قارة آسيا وفي الحقيقة كامل العالم القديم لأن تلك الثقافات كانت تنطلق حصريّاً من الداخل إلى الواقعية والحقيقة ثم تتحرك من الداخل إلى الخارج. إن هذا النمط كان يحمل معه النظريّة إنما لا يؤدي إلى وجود أيِّ قدرةٍ ولا يسمح للحضارة بالدوام والاستمرار سوى على أسسٍ نظريّةٍ».[1]

إلا أن القرآن وبما أنه:

«يجعل من الاهتمام بالاختبار والتجربة واحداً من المراحل الضروريّة لحياة البشر الروحيّة وهو ينظر نظرةً سواءً إلى كافة ساحات التجربة البشريّة الهامّة»،[2]

لذلك بدأ عالماً جديداً أكثر ثباتاً وتأثيراً.

النهاية إن القرآن هو روح الفكر الإسلامي بالأخص الاتجاه العيني والعملي والذي أدى إلى ولادة العقل الاستقرائي. هو عقلٌ شكّل مبدأ ظهور وتشكل العلوم الجديدة. وعلى هذا الأساس، إذا اتجه المسلمون اليوم لتحصيل العلوم الغربية، فإن هذه الحركة لا يمكن أن تفهم على أنها سبب فقد الهوية والتقليد الصرف. لأنّ المسلمين يرغبون في استعادة ما أضاعوه. والأهم من ذلك ادعاؤهم أنهم مع بناء العالم الجديد في ظل التعاليم القرآنية.[3]

عالم الطبيعة من وجهة نظر إقبال

إن الإطلالة على أسلوب فهم المرحوم إقبال اللاهوري لعالم الطبيعة يساعدنا في فهم آرائِه في النسبة بين العلم والدين، لأن العلوم الجديدة اِدّعت بدايةً أنها كشفت عن أسرار الطبيعة. وهي أسرارٌ بقيت قروناً طويلةً في غياهب الخفاء حيث كانت تدعم حضور عناصر ما بعد الطبيعة مثل الله. إلا أن هذا الكشف قد أضعف حضور الله والفيض الإلهي في حركة عالم الطبيعة فاعتبر البعض أن عالم الطبيعة مستغنٍ عن حضور

[1]-م. ن، ص 19.

[2]-م. ن، ص 20.

[3]-م. ن، ص 19.

الله. وهنا يمكن أن يطرح السؤال الآتي: ما هي الصورة التي قدمها إقبال اللاهوري لعالم الطبيعة والتي تتلاءم مع نظرته القرآنيّة والدينيّة؟

تجدر الإشارة إلى أن إقبال عاش في زمانٍ سقطت فيه النظريات النقدية لمفكرين من أمثال وايتهد وآينشتين حيث ضعف ذاك التصور الميكانيكي للعالم إلى حدود بعيدةٍ هذا أولاً، وثانياً عاش في زمانٍ راجت فيه النظريّة الماديّة للطبيعة التي تعتمد على الفيزياء الكلاسيكية للقرن السابع عشر.

في أجواء كهذه تهيّأت الأرضيّة:

«لنوعٍ من المرونة على مستوى التقنيّة الكونيّة الصلبة الحاكمة على الفيزياء الكونية وأصبح العالم المهيَّأ للحياة يتشكّل من أحداثٍ تشير إلى الطاقة وليس [عالماً] مؤلَّفاً من ذرات فاقدة للحياة. قدمت الدراسات الجديدة صورةً عن العالم باعتبار ميادين القوى الديناميكية ذات العلاقة فأصبح العالم أكثر شباهةً بالرقص منه إلى الصحراء. يعتقد بعض علماء الكون والمتكلمين أن هذه الصورة للفيزياء العالمية قد تأثرت بالبعد الإلهي بشكلٍ عميقٍ بما لا تسمح به المادية العلمية».[1]

اعتمد إقبال على هذه الرؤية التي تعتبر عالم الطبيعة متحركاً وحيويّاً لا ثابتاً وكأنّه أراد الإشارة إلى أن:

«الحياة منحصرةٌ بالفرد ومفهوم الآلة عاجزٌ عن التجزئة والتحليل وعليه فالرؤية الميكانيكية عاجزةٌ عن تفسير وتبيين الطبيعة».[2]

ولكن ما هو نوع الرؤية الذي يقدم فهماً أدقَّ؟ هنا يعتمد إقبال على مفكرين، الأول **وايتهد** والثاني **هنري برغسون** الفيلسوف الفرنسي. قدم إقبال الرؤية المرنة[3] متأثراً فيها بوايتهد.

تصور العالم على شاكلة كلّ واحدٍ تجتمع أجزاؤه وأعضاؤه مع بعضها في الفعل

[1]-هات. اف جان، **الله في العلم الجديد**، ترجمة بتول النجفي، **مجلة: نامه علم ودين**، السنة الثانية، العدد الثاني.

[2]-اقبال، محمد، **إحياء الفكر الديني**، ص 53.

[3]-Process.

وردات الفعل بشكلٍ دائمٍ. يعتقد إقبال أنّ:

«العالَمَ هو عالَمٌ متعالٍ دائماً ينمو في كل لحظةٍ ثم يثمر. ويمتاز بوحدة الأعضاء والفكر والغاية. وعلى هذا الأساس فإن عالمنا لا يكون غيرَ ثابتٍ، كاذباً، لا رحمةَ فيه، ومتناقضاً وخادعاً، بل هو عالَمٌ ذو شعورٍ وتدبيرٍ يسعى نحو هدفٍ... ليس للعالم حالةٌ نهائيةٌ. هو عالمٌ يتعالى باستمرارٍ ويبدع ويتوسع حيث لا حدود لإمكانيات وقدرات الرشد والتكامل الداخلي».[1]

وقد وافق رأيه عقيدة **برغسون**، فرفض المادية الميكانيكية واعتبر أن الحياة لا تجري على أساس خطةٍ أزليةٍ موجودةٍ في ذهن وفكر العالم. وقد خالف إقبال عقيدة التقدير والمصير عند المسلمين السنة التي اعتبرت أن جزئيات العالم تتحرك طبق خطةٍ معينةٍ موجودةٍ مسبقاً.[2]

المسألة الأخرى الجديرة بالذكر هنا أنّ إقبال يبحث عن جذور عالم المادة هذا في الأمر المقدس والروحاني. ومن دون وجود الأمر الروحاني لن يكون للأمور المادية حقيقةٌ أو واقعٌ:

«الحقيقة النهائية بقول القرآن روحانيةٌ. والحياة فيها ترتبط بالنشاط الدنيوي. وتجد الروح المجال لعملها في ما هو طبيعيٌّ ودنيويٌّ. وعلى هذا الأساس فكلُّ ما هو دنيويٌّ تعود جذوره إلى الأمر المقدس. إن أكبر خدمةٍ قدمها الفكر الجديد للإسلام بل لجميع الأديان هي نقده للشيء الذي نطلق عليه اسم المادة. ويمكن من خلال هذا النقد اكتشاف أن المادي بأكمله، لا يكون له حقيقةٌ وجوهرٌ ما لم يكتشف جذور الروحاني فيه. إنّ كلّ شيءٍ مقدسٌ. وقد أشار الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) إلى ذلك عندما قال: جعلت الأرض لي مسجداً».[3]

من جملة الأفكار الأخرى التي قدمها إقبال على أساس قراءته القرآنية للطبيعة

---

[1]-أنور، عشرت، **ما بعد الطبيعة من وجهة نظر اقبال**، ترجمة محمد بقائي، انتشارات حكمت 1370، ص 138-139.

[2]-شريف، مير محمد، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، باهتمام نصر الله بور جوادي، ج 4، مركز النشر الجامعي، 1362، ص 230.

[3]-إقبال، محمد، **إحياء الفكر الديني**، ص 177.

وطبق ما قدمه المفكرون المسلمون ضمن هذه القراءة، أن القرآن هو منشأ مجموعةٍ من النظريات من أمثال التكامل وأصل ومنشأ الإنسان والكون. ويعتقد أن بعض الآيات القرآنية من قبيل الآيات 67 و 68 من سورة مريم [﴿**أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا * فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا**﴾] والآيات 60-62 من سورة الواقعة [﴿**نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ* عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ* وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ**﴾]، قد فتحت آفاقاً ذهنيةً للمسلمين حول هذه النظريات فـ **الجاحظ** (المتوفي عام 255هـ) هو أوّلُ شخصٍ أشار إلى التحول الذي يحصل للحيوانات على أثر المهاجرة... **وابن مسكويه** (المتوفي عام 421هـ) هو أوّلُ مفكّرٍ مسلمٍ قدّم نظريّةً واضحةً وجديدةً من أبعادٍ عديدةٍ حول أصل ومنشأ الإنسان. كذلك اعتبر **جلال الدين المولوي** أن:

«التكامل الحياتي هو منشأ عدم الفناء وقد خالف بعض الفلاسفة المسلمين في اعتباره أن هذا الأمر لا يحتاج إلى مبادئَ فلسفيّةٍ خاصّةٍ، وإن رؤيته طبيعية للغاية وتتفق مع روح الإسلام».[1]

وأخيراً يُذكّر بأن عالم اليوم بحاجة لأمثال [**جلال الدين**] **الرومي** الذي حرك الأمل عند الناس وأحيا نار الشوق في الحياة.[2]

اللّه من وجهة نظر إقبال اللاهوري

يعتبر إقبال اللاهوري أن العالم طبيعةٌ خلاقةٌ تحكمه إرادةٌ ما، هي إرادةٌ صنعت من الحقيقة صورةً مرنةً ومتحولةً ومثمرةً باستمرارٍ. وعلى هذا الأساس فإن عالَماً كهذا:

«ليس موجوداً في فضاءٍ غيرِ محدودٍ وخارجٍ عن ذات الله. إن ذات الله هي إبداعُ الخلق الأبدي. إن الكون ليس معنىً موجوداً بالإستقلال في مقابل الله. إن الزمان والمكان والمادة تعابيرُ تحكي في الفكر عن خلاقية الله».[3]

[1]-م. ن، ص 140.

[2]-م. ن، ص 141.

[3]-شريف، مير محمد، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص 236.

ويعتقد إقبال أن الله هو تلك الأنا أو الذات النهائية التي تشكل النقطة المركزيّة والمحوريّة للعالم. يقول في هذا الخصوص:

«إن النظر العميق إلى التجربة الذاتية الواعية تبين أن هناك دواماً حقيقيّاً خلف الدوام التسلسلي الظاهري، والأنا النهائية موجودةٌ في الدوام المحض حيث لا وجود فيها لتغيير صورة توالي الأوضاع المتغيرة وتشير خصوصيتها الحقيقة إلى الخلق المستمر الذي لا يتطرق إليه التعب».[1] ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾(سورة ق/37).

إن الإله الذي يتحدث عنه إقبال هو إله دائمُ الخلق والخلق الدائم هو التغيير والتحولات التي تصنع من الطبيعة صورةً متحولةً في انقضاء الزمان. بعبارةٍ أخرى، الله عند **إقبال** هو الأنا النهائيّة الدائمة الخلق. أما الأنا النهائيّة عنده فليست سوى الإله المعبود. الأنا النهائية ليست إله السماوات. إله إقبال يشمل العالم بأسره. أما كافة أشكال الأنا المتناهية فهي التي تُظهر وجود الذات فقط.

«إن حياتنا وحركتنا كاللؤلؤ ويتشكل وجودنا مع السقوط المتواتر للحياة الإلهيّة».[2]

النتيجة

في ما يلي يجب التعرف على العلاقة بين العلم والدين من وجهة نظر إقبال بناءً على رؤيته للدين والله وعالم الطبيعة والدين الإسلامي والعلوم الجديدة.

المسألة الأولى: يؤيد إقبال رؤية الفيزيائيين الجديد الذين نقدوا وبشكلٍ جدّيٍّ الرؤية الميكانيكية والمادية، فتصور عالم الطبيعة على أنه ليس نتيجةً المادة والعنصر غير الواعي بل على العكس هو نتيجة وجودٍ روحانيٍّ إلهيٍّ. هنا يتمكن الدين من مساندة العلم وإكماله في توضيح هذا الوجود الروحاني والإلهي باعتباره منشأً للعالم.

يقول في هذا الخصوص:

---

[1]-اقبال، محمد، **إحياء الفكر الديني**، ص 72.

[2]-أنور، عشرت، **ما بعد الطبيعة من وجهة نظر إقبال**، ص 172-173.

لقـد أدركـت الفيزيـاء الرسـمية هـذا الأمـر وهـو أن أسسـها تتعـرض للنقـد. وأمـا نتيجـة هـذا النقـد فهـو زوال نـوع المادية التـي كانـت تحتاجهـا الفيزيـاء في البدايـة ولـن يكـون ذاك اليـوم بعيـداً الـذي يكتشـف كل مـن العلـم والديـن مـدى التناسـق في مـا بينهـما.[1]

المسـألة الثانيـة: يعتقـد إقبـال بوجود ظاهـرٍ وباطنٍ للواقـع والحقيقـة، والمقصود أن للواقـع والحقيقـة مراتـبَ متنوعةً، فيسـعى كلٌّ مـن العلم والدين لتوضيح هـذه المراتب للإنسـان وجعلهـا معلومـةً باعتبـار أنّ كلاً منهـما يحمـل هـدف الكشـف عنهـا. مـن هنا يعتـبر إقبـال أن العلـم بمفـرده غـيرُ قـادرٍ عـلى كشـف كامـل مراتـب الواقـع والحقيقـة. والسبب أن:

«العلـم يجـب أن يختـار بالـضرورة بعـض أوجـه الواقـع والحقيقـة للبحـث والدراسـة فيـترك بعـض الأوجـه الأخـرى، فـإذا ادعـى العلـم أن أوجـه الواقـع والحقيقـة المختـارة هـي الوحيـدة القابلـة للدراسـة، فقـد اتجـه للدراسـة الجزئيـة».[2]

وعلى هذا الأساس، هناك مستوياتٌ ومراتبُ من الحقيقة خارجةٌ عن إطار المقولات العلمية. والدين هو الذي يتمكن من كشف وتوضيح تلك المراتب الخارجة عن ساحة العلم بينما يساعد العلم في تقديم تجربةٍ كاملةٍ عنها.

الجدير بالذكر هنا أن إقبال لم ينظر إلى العلم نظرةَ احتقارٍ على الإطلاق. بل يدعي أن النظريّات العلميّة وإن كانت تقدم معرفةً صحيحةَ وموثوقةً للبشر! إلا أن تلك المعرفة محدودةٌ ومقتصرةٌ على مستوياتٍ خاصّةٍ من الحقيقة هذا أولاً وثانياً أن ما يطلق عليه عنوان العلم هو ليس آراءً بسيطةً منظمةً حول الحقيقة. هو مجموعةٌ من الآراء المجتزأة حول الواقع وجزئياتٌ من تجربةٍ كليةٍ تبدو في الظاهر أنها لا تتناسق في ما بينها[3]. يقدم إقبال هنا تمثيلًا جميلًا يقول:

---

[1]-اقبال، محمد، **إحياء الفكر الديني**، ص 2.

[2]-م. ن، ص 132.

[3]-م. ن، ص 50-51.

«العلـوم الطبيعيـة المتنوعـة شـبيهةٌ بالنسـور التـي تجثـم عـلى أشـلاء الطبيعـة ينتـزع كلٌّ واحـدٍ منهـا جـزءًا بمنقـاره ثـم يطـير».[1]

طبعـاً العلـم بحاجةٍ إلى الدين لإكمال رؤاه لأنه يطمـح الوصول إلى الحقيقة بأكملها لذلـك يجـب أن يكـون في كل مجموعـةٍ تركيبيـةٍ معطيـاتٌ بشريّـةٌ تشـغل مكانـاً في المركـز ولا يحـق لها التخـوف من الآراء المتفرقة الانشـعابية. العلومُ الطبيعيّةُ انشـعابيةٌ بالطبـع وإذا كانـت وفيـةً بالكامـل للطبيعة ولوظيفتهـا، فلن تتمكن مـن تقديم نظريةٍ كاملـةٍ[2]. وعليـه، العلـم والدين متعاونـان ومترافقان يقدمان مع بعضهـما صورةً كاملةً عـن الحقيقة.

المسـألة الثالثـة: يعتقـد إقبـال أن العمليّـات والإجـراءات العلميّـة والدينيّـة وإن كانـت تعتمـد عـلى أسـاليب تختلـف بينهـما إلا إن هـذه الأمـور تشـبه بعضهـا مـن ناحيـة الهـدف النهـائي، فكلاهـما يريـد الوصـول إلى الحقيقـة والعينيّـة. عـلى الرغـم مـن أن الدّيـن تقـدّم عـلى العلـم في طلبـه الوصـول للحقيقـة المطلقـة. إن طريـق الوصـول إلى العينيـة المطلقـة في العلـم والديـن، يَمُـرّ عـبر مرحلـةٍ يمكـن أن تسـمى تصفيـة التجربـة[3]. وأمـا إذا طرحنـا السـؤال الآتي: كيـف يكـون منهج العلـم والدين؟ يجيـب إقبـال:

«إن جهودنـا في سـاحة العلـم تنصـبّ عـلى إدراك معنـى ومفهـوم التجربـة عـن طريـق الإسـناد والإرجـاع إلى السـلوك الخارجـي للحقيقـة [ولكـن] نعتـبر التجربـة في سـاحة الديـن نوعـاً مـن الحقيقـة والواقـع ونسـعى لإدراك مفهومها ومعناهـا عـن طريـق الإسـناد والإرجـاع إلى ماهيـة الحقيقـة الداخليـة».[4]

المسألة الرابعة: بما أنّ إقبال يتصور العالم باعتباره كلّاً واحداً، لذلك فالعلم والدين يتكفلان توضيح التجارب المتعلقة بهذا الكل الواحد لذلك كانت العمليات الدينية والعلمية متوازيةً. يشرح كلاهما عالماً واحداً... ويكون التحقيق الدقيق في ماهية وهدف

[1]-م. ن، ص 51.

[2]-م. ن، ص 51.

[3]-م. ن، ص 221.

[4]-م. ن، ص 221.

هذه العمليات [العلميّة والدينيّة] مكملاً لبعضها البعض حيث ترتبط تصفية التجربة في ساحات العمل بكليهما.[1]

وعلى هذا الأساس فالعلم والدين ليسا متعارضَيْن وليسا متمايزَيْن ولا مستقلَّيْن عن بعضهما بل هما متوازيان ومكمِّلان لبعضهما وكلاهما يقدم للبشر تعبيراً تفسيراً جامعاً لمراتب ومستويات الحقيقة.

المصادر:

1. إقبال، محمد، **إحياء الفكر الديني في الإسلام** ، ترجمة أحمد آرام، انتشارات بايا، دون تا.
2. أنور، عشرت، **ما بعد الطبيعة من وجهة نظر إقبال**، ترجمة محمد بقائي، انتشارات حكمت،1370.
3. بربور، إيان، **العلم والدين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، مركز النشر الجامعي،1362.
4. بترسون وآخرون، **العقل والاعتقاد الديني**، ترجمة أحمد النراقي، إبراهيم سلطاني، طرح نو،1376.
5. ستوده، غلامرضا، **في معرفة إقبال (مجموعة مقالات)،** طباعة جامعة طهران،1365.
6. شريف، مير محمد، **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، الترجمة بإشراف نصرر الله بور جوادي، مركز النشر الجامعي،1362.
7. فخري، ماجد، **حركة الفلسفة في العالم الإسلامي**، الترجمة بإشراف نصر الله بور جوادي، مركز النشر الجامعي،1372.
8. گلشني، مهدي، **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، معهد العلوم الإنسانية،1377.
9. محمد رضائي، **محمد وآخرون**، أبحاث في الكلام الجديد، سمت،1382.
10. وايتهد، ألفرد نورث، **العلم والدين**، ترجمة هومن پناهنده، نامه فرهنگ، العدد 3، العام الأول.
11. هات. اف. جان، **العلم والدين من التعارض إلى الحوار** ، ترجمة بتول النجفي، انتشارات طه، 1382.
12. هات. اف. جان، **الله في العلم الجديد**، ترجمة بتول النجفي، مجلة نامه علم ودين، العام الثاني، العدد الثاني.
13. إلياده، ميرتشاه، **الثقافة والدين**، الترجمة بإشراف بهاء الدين خرمشاهي، طرح نو،1374.
14. يوسفي، أمير، **تحقق القضايا الدينية من وجهة نظر إقبال**، صحيفة إيران، 25 شهريور 1377.

[1]-م. ن، ص 221.

العلاقة بين العلم والدين
برؤية مرتضى مطهري[1]

عبد الرزاق حسامي فر[2]

تطرّق كاتب هذه المقالة إلى تحليل آراء الشهيد مرتضى مطهري حول التعارض بين العلم والدين، فهذا المفكّر المسلم تبنّى فكرةَ عدم وجود أيٍّ تعارضٍ بينها.

في المباحث الأولى من المقالة تمحور البحث حول بيان مختلف مراحل التطوّر العلمي لكنّ كاتب المقالة لم يشر إلى المراحل التي طوتها العلوم الإسلامية، أو بتعبيرٍ أفضلَ مراحل العلوم الشرقية، حيث صنّف عناوين البحث التي سلّط الضوء فيها على واقع الحركة العلميّة استناداً إلى جغرافيا العالم الغربي؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المؤرّخ البلجيكي جورج سارتون وسم سبعَ مراحلَ علميّةٍ في التأريخ البشري باسم علماء الشرق، والمرحلة السادسة من التطوّر على سبيل المثال اعتبرها عصر العالم المسلم أبي ريحان البيروني، لذا عنونها باسمه.

ولدى حديثه عن نظرية التطوّر من وجهة نظر الشهيد مرتضى مطهري، أشار كاتب المقالة إلى رأي هذا المفكّر المسلم القائل بعدم وجود تعارضٍ بين نظرية تشارلز داروين والتعاليم الدينية؛

[1]-المصدر: حسامى فر، عبدالرزاق، «**مطهرى و نسبت ميان علم و دين**»، **مجلة پژوهش هاى علم و دين**، معهد دراسات العلوم الإنسانية والثقافية، السنة الرابعة، العدد الثاني، خريف وشتاء 1392 هـ. ش. (2013م)، الصفحات 25 - 42.

تعريب: علي الحاج حسن.

[2]-أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة الإمام الخميني (ره) الدولية، إيران.

من جملة مؤلّفاته ما يلي: **نقد و بررسى كتاب علم، عقل ودين، نزاع علم و دين در قرن نوزدهم، معيار فعل اخلاقى و رابطهٔ دين و اخلاق از منظر استاد مطهرى.**

إلا أنّ الشهيد مرتضى مطهري حتّى وإن قال بصوابيّة بعض أصول نظرية التطوّر الداروينية ولم يقل ببطلانها، إلا أنّه في الحين ذاته لم يعتبرها قانوناً علميّاً قطعيّاً وثابتاً بحيث يجب قبوله، ناهيك عن عدم وجود آراء إلحاديةٍ وفق هذه النظريّة في عهده مثل آراء المفكّر الغربي كلينتون ريتشارد دوكينز، كما لم تطرح آنذاك استدلالاتٌ من قبل علماء الفيزياء الحديثة على ضوء نظرية داروين.

هذه المقالة على الرغم من كلّ ما ذكر من مؤاخذاتٍ عليها، إلا أنّها تتضمّن مباحثَ مفيدةً ودقيقةً بخصوص مسألة التعارض بين العلم والدين من وجهة نظر الشهيد مرتضى مطهري، حيث سلّط الكاتب الضوء عليها استناداً إلى ما استنتجه من مختلف آثاره الفكرية ومن ثمّ طرحها للقرّاء الكرام بأسلوبٍ مناسبٍ.

كلمة التحرير

ملخص

إنّ لكلٍّ من العلم والدين قضايا حول الطبيعة. يدّعي علماء العلوم الطبيعيّة أنّ اكتشاف ومعرفة قوانين الطبيعة يقع على عاتق العلم، بينما يدافع علماء الدين عن حقانية القضايا الدينيّة التي لا نزاع فيها حول الطبيعة. وقد أدّى هذا الأمر إلى طرح مسألة النزاع بين العلم والدين وكان للمسألة أصداءٌ بين المفكّرين وعلماء الدين، وسعى كلُّ من له رأيٌ في المسألة لتقديم جوابٍ مناسبٍ. عمل الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري[1]، وباعتباره مفكّرًا إسلاميًّا مجدِّدًا، إلى تقديم تفسيرٍ إسلاميٍّ يتناغم مع التقدم البشري،

[1]-رجل الدين الشيعي الشيخ مرتضى مطهّري ولد بتأريخ 3 شباط / فبراير 1920م في مدينة فريمان الإيرانية واستشهد إثر عملية اغتيال بتأريخ 1 أيار / مايو 1979م ، وقد اشتهر كأستاذ للفلسفة الإسلامية ومفسّر للقرآن الكريم.

الفلسفة الإسلامية من وجهة نظره أصيلة ومتقوّمة بذاتها خلافاً لمن تصوّر أنّها منبثقة من الفلسفة الإغريقية، ومن هذا المنطلق ينسجم رأيه مع ما ذهب إليه أصحاب منهج التفكيك بكونها لا تتعارض مع الفكر الإسلامي الأصيل، بل تجاوز هذا المستوى وبادر إلى استكشاف جذورها من باطن النصوص الدينية، واستنتج في هذا المضمار أنّ غالبية الفلاسفة المسلمين كانوا شيعةً؛ لأنّ العقل الشيعي كان فلسفياً منذ بادئ الأمر.

حيث أراد من خلاله توضيح عدم وجود تضادٍّ بينهما. تحدث تارةً عن حاجة الإنسان للعلم والدين وعدم التعارض بينهما وسعى تارةً أخرى للحديث بشكلٍ مفصَّلٍ حول عدم التعارض بينهما وقد تجلّى ذلك في ما قدمه حول نظرية تبدّل الأنواع وأشار تارةً ثالثة إلى توضيح نسبيّة القوانين العلميّة وخلود التعاليم الدينيّة فجعل من ذلك مبدأً للدفاع عن الدين وتأويل العلم. سنحاول في هذا المقال بدايةً تقديم تقريرٍ عن منشأ المسألة ومن ثَمّ نقوم بتحليل ودراسة رؤية الأستاذ في هذا الشأن.

المقدمة

حصل تقدم العلوم الذي هو بمثابة أحد مظاهر العصر الجديد، على أثر عواملَ عديدةٍ من أبرزها استخدام المنهج الاستقرائي بديلًا عن المنهج القياسي وخروج العلم عن سلطة الكنيسة والاستعانة بأدواتٍ جديدةٍ مثل التلسكوب. وكان لهذا التقدم نتائجُ عديدةٌ من جملتها تعارض النظريات العلميّة والتعاليم الدينيّة. استقلّت علوم الفيزياء والكيمياء والبيئة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، فكان لكلٍّ منها وجودٌ مستقلٌّ ثم أخذت هذه العلوم ومنذ ذاك الزمان بالتطوّر إلى مستوًى لم يبلغه تاريخ العلم البشري. ساهمت نظريات الفيزيائيّين الكبار في القرن السابع عشر من أمثال **كبرنيك وكبلر، وغاليله ونيوتن** في علم الفيزياء وعلم النجوم وكذلك نظرية التكامل في علم البيئة عند داروين في رفض ادّعاءات أرباب الكنيسة حيث أصبحت الإشكالات تحوم حولها ما دفعهم للتفكير في آليات رفع التعارض. طبعًا وكما أدّى تقدم العلوم التجريبيّة في القرن السابع عشر إلى إنتاج إشكالاتٍ تحوم حول علماء الدين، ساهم أيضًا في وضع الفلاسفة أمام معضلةٍ كبيرةٍ أيضًا ما دفعهم للتدقيق في الأسباب التي ساعدت العلم في هذا النجاح إلا أنّ نقاشات الفلاسفة بقيت محدودةً في ما بينهم. من جملة القضايا الفكرية التي كانت تدغدغ ذهن **ديكارت** وهو أبو الفلسفة الجديدة، سؤاله حول أسباب عدم الإتقان والثبات في الفلسفة كما هو الحال في المعرفة الرياضية. بذل ديكارت جهودًا كبيرة لتأسيس نظامٍ فلسفيٍّ يتمتّع بإتقانٍ وثباتٍ كالرياضيات. كما إن كانط تعمّق في فيزياء نيوتن حيث كان يظنّ عدم القدرة على إيجاد خلل في مبانيها.

على كل الأحوال امتزجت الفلسفة بالعلم في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر تحت تأثير النسبة الجديدة بين العلم والفلسفة في العصر الجديد، فكان لكلٍّ واحدٍ من الفلاسفة محاولاته على مستوى العلم؛ يبدو أنّ المرحلة التي تلت كانط بالأخص مع ظهور الاتجاهات الرومانتيكية، قد ساهمت في توجيه ضربةٍ للعقلانية الأداتية التي ظهرت في عصر النهضة، وذلك تحت تأثير تقدم العلوم التجريبيّة فكان التأكيد على عنصر الإحساس والعاطفة في الإنسان كمصدرين كبيرين ما وجّه ضربةً إلى محورية العقل البشري فكان الحديث بعد ذلك حول الاختلاف الماهوي بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني، وعلى أثر ذلك أصبح للعلوم الإنسانية هويةٌ مستقلةٌ في ساحة العلوم البشرية، وهي علوم كانت في عرض العلوم الطبيعيّة طبق الفلسفة الوضعية.

إنّ قضية التعارض بل المواجهة بين العلم والدين وخلافًا للمواجهة بين العلم والفلسفة ولما لها من ارتباطٍ بالاعتقادات القلبية للمتديّنين، لم تكن قضيةً تقبل الحل بسهولةٍ. فمن جهةٍ يدّعي كلاهما معرفة قوانين الطبيعة ومن جهةٍ أخرى كان أرباب الكنيسة يدّعون أنّ ما يفهمونه من النصوص المقدسة وما تركه المفسرون المتقدمون يبيّن أنّ قوانين الطبيعة هي ما يتحدث عنها هم دون سواهم، كما أنّ بعض العلماء من أمثال غاليله كانوا يدّعون أنّ النتائج التجريبيّة التي توصّلوا إليها وبالأخصّ ما كانوا يشاهدونه عبر التلسكوب، قد سمح لهم بامتلاك معرفةٍ صحيحةٍ عن قوانين الطبيعة. من جهةٍ أخرى كانت الكنيسة تمتلك سندًا اعتقاديًّا بين عامة الناس حيث كان عرض رأيٍ مخالفٍ لعقيدتها صعبًا للغاية. بشكلٍ عامٍّ يمكن القول أنّ معارضة المعارف البشريّة ذات العلاقة بالاعتقادات الإيمانيّة لم يكن سهلاً ولم يكن بالإمكان إصلاحها، ويمكن مشاهدة هذه الصعوبة في محاولات المصلحيين الدينيين وفي تاريخ الفلسفة الإسلامية حيث كانت محاولات فلاسفةٍ مسلمين كبارٍ من أمثال **ابن سينا، السهروردي والملا صدرا**.

النسبة بين العلم القديم والجديد

يعود العلم حسب كتب تاريخ العلم إلى اليونان القديمة وقد شكل العلم عند اليونانيين منشأ كافة الأفكار الهامة التي مهدت للعلم الجديد. أما أبرز مراحل التقدم

العلمي فعبارةٌ عن: مرحلة اليونانيين الاسكندرانيين، مرحلة الثورة العلميّة في القرن السابع عشر، مرحلة الاتجاه المادي في القرن التاسع عشر وأخيراً مرحلة العلم الجديد. تحدثت مجموعةٌ من مؤرخي العلم عن اتصال كافة هذه المراحل واتصال تاريخ العلم، حيث لا يمكن فهم مرحلةٍ بشكلٍ مستقلٍّ عن المراحل الأخرى (هال، 1369: 16-17). وعلى هذا الأساس، فإن هذا التصور الذاتي الذي أبقى على الحدود بين الفروع العلميّة على امتداد التاريخ، أصبح واحداً من الفرضيات في تدوين تاريخ العلم (Oster, 1997:91) وقد اتّهم **باولو روسي**، مؤرخي العلم بأنهم تصوروا العلم على أنه إبداعٌ جديدٌ بالكامل ما دفعهم لإشغال أنفسهم بأمورٍ خياليّةٍ (Rossi, 1984:VII).

وفي المقابل تعتقد مجموعةٌ أخرى من مؤرخي العلم بوجود شبهةٍ في اتصال تاريخ العلم واعتبروا أن مسيرة دراسة الطبيعة في العلم الجديد تختلف عن المسير الذي اعتمده القدماء. يقول:

«فيلسوف العلم ديفيد هال، أن العلم كهويةٍ تاريخيّةٍ وقبل الحديث عن كونه ذا ماهيةٍ واحدةٍ، هو مجموعةٌ من النظريات العلميّة أو البرامج البحثية الخاصة. وأما أنواع النشاطات العلميّة في كل مرحلةٍ فهي غيرُ متجانسةٍ وتختلف باختلاف الزمان (Hull, 1988:25). وقد سأل أندريو كانينغهام أننا عندما نبادر لمطالعة العلم القديم، فهل هو العلم بعينه بالمعنى الدقيق للكلمة؟ طبعاً ليس الأمر كذلك. لذلك استعان بعبارة الإبداع لمسألة ظهور العلم الجديد (Cunningham, 1988:365). يقول ج.أ.ر. لويد أن العلم ليس مقولةً قديمةً بل هو مقولةٌ جديدةٌ ولا يمكن أن نجد مصطلحاً في اليونان القديمة يعادل مصطلح العلم كما يقصد منه اليوم (Lloyd, 1970:IV). ويؤكد ديفيد ليندبرغ أننا حتى لو تمكنا من الاتفاق على تعريف للعلم، فإن المقارنة صحيحةٌ في الجوانب والأبعاد ذات العلاقة بالفروع العلميّة الكلاسيكية والقرون وسطائية المشابهة للعلم الجديد، وذلك يساهم في تقديم تصوُّرٍ غيرِ صحيحٍ، إذاً لا يجب أن ننظر إلى القديم من زاوية العلم الجديد حيث لا تناسب بين الاثنين» (Lindberg, 1992:2ff).

إذا كان **أرسطو** في اليونان القديمة قد استفاد من المنهج القياسي والاستدلالي لمعرفة الطبيعة، فإنه استفاد من المنهج التجريبي أيضاً بالأخص في مجال معرفة الأحياء والنباتات، وعليه فإن نشاطاته التجريبية ترتبط بالعلم الجديد جذرياً ولو بشكلٍ ضعيفٍ، وما حكم الفكر البشري بعد أرسطو وإلى حوالي الألفي سنة ليس دراساته التجريبيّة بل منهجه القياسي. جرى الحديث في القرون الوسطى وتحت تأثير أفكار أرسطو، عن أنواع العلوم النظريّة الثلاثة (**ما بعد الطبيعة أو الإلهيات، الرياضيات، والطبيعيات**). وإذا أردنا الحديث عن العلاقة بين الإلهيات والعلم في هذه المرحلة، فإننا سنجد أنفسنا غافلين عن المقولات التي أرادوها منها. طبعاً كان من الممكن في هذه المرحلة البحث عن العلاقة بين الإلهيّات والفلسفة الطبيعيّة، ولكن وبما أنهم يعتبرون هذين الأمرين من جملة العلوم النظريّة، لذلك كان هذا البحث مختلفاً عن النزاع بين العلم والدين.

على كل الأحوال فإن الذي راج في القرون الوسطى ومرحلة عصر النهضة، يختلف عما يراد اليوم من «**العلم**» أو «**العلم الطبيعي**» (Jardine, 1988:685).

أما في العصر الجديد فاحتل البحث عن الطبيعة عدةِ فروعٍ علميّةٍ من أهمها: **الفلسفة الطبيعية والتاريخ الطبيعي** (Cunningham, 1988:384). يظهر من خلال عنوان كتاب نيوتن أي **الأصول الرياضيّة للفلسفة الطبيعيّة** (1987) أن أبحاثه قد تركزت حول موضوع الفلسفة الطبيعية. والواقع أن التاريخ الطبيعي والفلسفة الطبيعية في زمانه لا يعادلان العلم الطبيعي المصطلح عليه اليوم؛ فالأول يُعنى بتاريخ الحياة والثاني هو معرفة ذهنية صرفة وليست برهانية، لذلك فإن **جان لاك** يقول: «**الفلسفة الطبيعية عاجزة عن صناعة العلم**» (Locke, 1975:645).

الجدير بالذكر أن التاريخ الطبيعي والفلسفة الطبيعية قد تأثرا بالدوافع الدينية بالإضافة إلى أنهما يُبنيان على الفرضيات الدينية حتى أنه كان يجري الحصول على البعد الإجتماعي فيه من الدين. وحتى أواسط القرن التاسع عشر في **بريطانيا** كانت الفلسفة الطبيعية تُدَوَّن على أساس أصل النظم الكلامي.

ويمكن ملاحظة الارتباط الوثيق لدراسة الطبيعة مع المفاهيم الدينية في كيفية فهم الطبيعة

كما هو الحال في كتاب الله. يقول **توماس براون** وهو طبيبٌ عاش في هذه المرحلة:

«أنا أختار الالهيّات المتعلقة بي من خلال كتابين: الأول هو الذي كتبه الله والثاني هو الذي كتبه خادمه أي الطبيعة؛ ويقصد تلك الكتابات الجامعة والشاملة الموجودة والمنتشرة بين أيدي الجميع» (Browne, 1982:16ff).

وصف كبار علماء النجوم بأنهم «**قساوسة الله بالنسبة لكتاب الطبيعة**» (Kepler, 1937-193/45:8) وتحدث **جانستون** حول كتاب الطبيعة الذي يمكن أن نشاهد فيه القدرة الإلهية المتعالية. ويعتقد أن بإمكاننا معرفة الله من خلال الفلسفة الطبيعية (Johnston, 1657:a3v). على كل الأحوال كانت الفلسفة الطبيعية تدور بداية العصر الجديد حول مخلوقات الله، الأغراض الإلهية وثمار ذلك بالنسبة للانسان (Cunningham, 1988:384). وعلى هذا الأساس يمكن القول أن العلاقة بين العلم والدين في القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت واسعةً حيث لا يمكن الحديث عن هويّةٍ مستقلّةٍ لكلٍّ واحدٍ منهما (Harrison, 2006:85).

ومن هنا فإذا شهد تاريخ العلم بعض الأحيان اختلافاً في وجهات النظر بين المفكرين وعلماء الدين، إلا أن مسألة التعارض بين العلم والدين لم تُطرَح كقضيةٍ جديدةٍ لا بل كانت الرؤية الحاكمة على الفكر البشري تحاول الجمع بينهما. أما الذي أدى إلى طرح مسألة النزاع بين العلم والدين على شكلِ مسألةٍ جديدةٍ، فهو التحولات التي حصلت في القرن التاسع عشر حيث أصبح لمصطلحَي العلم والدين معانٍ جديدةٌ فظهر التعارض بينهما بناءً على المعاني الجديدة ما ساهم في وجود جدالاتٍ بين المفكرين وعلماء الدين، ومن هنا يلاحظ المتتبع ظهور كتاباتٍ عديدةٍ في النزاع بين العلم والدين في ستينيات القرن التاسع عشر (جادويك،1884/3:1385).

التعارض بين العلم والدين في العالم الإسلامي

ظهر التعارض بين العلم والدين في العالم الإسلامي على شكل التعارض بين الفلسفة والدين باعتبار أن العلم التجريبي بقي بعيداً عن التطور ولم يتخذ هويّةً مستقلّةً عن الفلسفة فتحدث بعض الفلاسفة أمثال **الفارابي وابن سينا** عن القرابة بينهما بينما أشار

بعض المتكلمين من أمثال الفارابي إلى التنافي بينهما. اعتبر **الغزالي** أن الفلسفة إرثٌ يونانيٌّ وامتزاجها بالدين من جملة البدع التي توجب الكفر. لذلك يمكن القول أن مسألة النسبة بين العلم والدين في العالم الإسلامي قبل القرن الحالي، ظهرت على شكل النسبة بين الفلسفة باعتبارها معرفةً بشريّةً وبين المعرفة الدينية باعتبارها معرفةً وحيانيةً. أدى الاتصال الواسع بين إيران والدول الغربية وبتبع ذلك ترجمة النصوص الغربية، إلى إطلاع العلماء المسلمين على ما حصل في الغرب خلال القرون الأربعة الأخيرة ما وضع بين أيديهم مسألةً جديدةً. طبعاً حاولت مجموعةٌ قليلةٌ من علماء الدين الاندماج مع هذه الأمور الجديدة فبذلوا جهوداً لامتلاك إدراكٍ صحيحٍ للظروف الزمانية الجدية ما دفعهم للبحث عن إجابات مناسبة لمسألة التعارض بين العلم والدين فأوضحوا أن التقدم العلمي لا يؤدي إلى إيجاد خللٍ على مستوى التعاليم الدينية. إن من جملة طلائع هذه الحركة، الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري الذي انتقل من الحوزة إلى الجامعة بعد دراسة آثاره عدا عن اللقاء العلمي فدخل في معترك الفكر الجديد الذي يشكل الغرب المنشأ للبعض منه. حاول الشهيد مطهري بما يمتلك من علومٍ إسلاميّةٍ التعرف بدايةً على هذه الأفكار ومن ثم توضيح النسبة في ما بينها وبين الفكر الإسلامي. ويشير عنوان "الإسلام ومقتضيات الزمان" والذي هو أحد آثاره إلى الاهتمام بتأثير الظروف الزمانية على تفسير الأحكام الدينية. المسلَّمُ به هو أنّ المفكرين المتنورين ينتمون إلى الطبقة الاجتماعية الأرقى. أما أبرز مسألةٍ إجتماعيّةٍ شغلت بال هؤلاء فهي الإسلام ومقتضيات الزمان، لذلك لا بد وأن يطلعوا بوظيفتين أساسيتين:

> **«الأولى ضرورة معرفة الإسلام الصحيح والواقعي باعتبار أن هذه المعرفة هي فلسفةٌ إجتماعيّةٌ وإيديولوجيّةٌ إلهيّةٌ وهي جهازٌ فكريٌّ واعتقاديٌّ بنّاءٌ، والثانية ضرورة معرفة ظروف ومقتضيات الزمان وضرورة تفكيك الحقائق الناشئة من تكامل العلم والصناعة وتمييزها عن الظواهر الانحرافية وأسباب الفساد والسقوط» (مطهري، 21:1381).**

خصّص الأستاذ مطهري جزءًا من آثاره وأفكاره لهذه القضايا، وحاول تقديم تفسيرٍ يتناسب مع مقتضيات الزمان في الأفكار التي عالجها من قبيل التأمين، الربا، الزواج المؤقت

والحجاب. إلا أن ما ذكر ليس كل جهوده، فقبل أن يمتلك هموماً ذات بعدٍ فقهيٍّ، كان يمتلك هموماً ذات بعدٍ فكريٍّ باعتباره فيلسوفاً مسلماً. من هنا نهض للدفاع عن مبادئ الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي في مقابل الفلسفات الجديدة بالأخص **الماركسية** ومن هذه النافذة دخل لمعالجة قضية التعارض بين العلم والدين وأشار إلى النظريات العلميّة التي شكلت تحدياً للفكر المسيحي محاولاً حل التعارض بناءً على الفلسفة الإسلامية.

صحيحٌ أن الأستاذ كان يتحدث وباستمرارٍ حول عدم التعارض بين العلم والفلسفة إلا أنه كان يحذرنا من الخلط بينهما ومؤكداً على ضرورة الحفاظ على الحدود بين هذين العلمين.

يعتقد الأستاذ أن جزءًا من النتائج التي توصل إليها **غاليله ونيوتن** يمكن مشاهدته في أعمال **أرسطو وابن سينا**. أشار الأستاذ إلى بحث المفكرين حول قدرة النتائج العلميّة على تأييد أو رفض نظرية العلية، واعتبر أننا نوجه النقد إلى الاستنباطات الفلسفية للمفكرين في باب العلية. من جملة المخاطر الكبيرة، القدرة على نقد أو إبرام قانونٍ متعلقٍ بفنٍّ أو علمٍ من خلال أداةٍ تعود إلى فنٍّ أو علمٍ آخرَ، مثال ذلك ما كان يقوم به المتقدمون حيث عملوا على نفي وإثبات مسائل الطبيعيّات من خلال الأصول الفلسفيّة (مطهري، 680-683: 1371).

لم يدوِّن الأستاذ مطهري كتاباً أو رسالةً مستقلةً حول تعارض العلم والدين بل ذكر العنوان في كتاب تحت عنوان "الإنسان والإيمان" وهو مقدمةٌ على الرؤية الكونية الإسلامية فتحدث فيه عن حاجة الإنسان إلى العلم والإيمان. وتحدث الأستاذ مطهري حول مسألة التعارض بين العلم والدين في حاشية أبحاثه؛ لعل السبب في ذلك هو أن بعض مخاطَبيه هم من المتخصصين في العلوم الجديدة ومن جملتهم الأطباء والمهندسون، فكانت الأسئلة التي تُطرح في جلساتٍ كهذه تنحدر إلى المسائل المتنازع عليها بين العلم والدين. ويمكن استنباط رأي الأستاذ في باب النزاع بين العلم والدين من خلال الإجابات التي كان يقدمها. بدايةً نوضّح رأي الأستاذ حول حاجة الإنسان إلى العلم والإيمان ودورهما في الكمال الإنساني، وبعد ذلك نحاول دراسة آراءه حول تعارض العلم والدين.

النسبة بين الإنسان وبين العلم والإيمان

يعتبر الأستاذ أن العلم والدين هما ركنان من الأركان الأساسيّة لإنسانيّة الإنسان ويقول:

«بأن الاختلاف بين العلم والدين كالاختلاف بين معلم الدين ومعلم غير الدين. للعلم سلطة على الطبيعة وللإنسان سلطةٌ على العلم وللدين سلطةٌ على الإنسان. العلمُ يرتبط بالذهن والدين بالقلب والذهن أداةٌ بيد القلب» (مطهري، 128:1380).

رسخت فكرة التضاد بين العلم والدين في الأذهان في العالم المسيحي من خلال بعض أقسام التوراة المحرفة ما أدى إلى بروز مشاكل طالت كلّاً من العلم والدين: جاء في الآيات السادسة عشر والسابعة عشر من إصحاح الثاني من سفر التكوين من التوراة إن الله أمر آدم أن يأكل من كافة الأشجار في الحديقة باستثناء شجرة معرفة الحسن والقبح، لأنّه لا محالة سيموت في اليوم الذي يأكل منها؛ ثم جاء في الآيات من 1 إلى 8 من الباب الثالث أن الحية وهي أذكى حيوانات الصحراء قد أخبرت حواء أنها لن تموت، بل سيرتفع الحجاب من أمام أعينهما وسيكونان كالله عارفيْن بالحسن والقبيح. أكلت حواء من الفاكهة وأعطت زوجها منها. أصبح الإثنان صاحبَيْ معرفة والتفتا إلى أنهما عاريان فاستعانا بأوراق التين ليغطيا سوءاتهما.

يقول الأستاذ أن:

«الشـجرة الممنوعـة طبـق هـذا الفهـم، هـي شـجرة المعرفـة وإن كافـة الوسوسـات هـي وسوسـات المعرفـة والشـيطان الموسـوس هـو العقـل، بينـما مـا تعلمنـاه نحـن المسـلمين مـن القـرآن الكريـم، هـو أنّ اللـه تعـالى علـم آدم الأسـماء (الحقائـق) كلهـا وأخـرج الشـيطان مـن الجنـة بسـبب عـدم سـجوده لآدم فكانـت الشـجرة الممنوعـة مـن جنـس الطمـع والحـرص ذات العلاقـة بالحيوانيّـة لا بالإنسـانيّة. أمـا النفـس الأمـارة في الإنسـان فهـي مظهـر االشـيطان الوسـواس الـذي يوسـوس للإنسـان فعـل مـا يخالـف العقـل، فينقـاد

للنفس الحيوانية. يعتقد الأستاذ أن الاختلاف بين هذين التفسيرين أدى إلى التمايز والاختلاف بين عصرَيِ العلم والإيمان في تاريخ الحضارة الأوروبية بينما كان العكس صحيحاً في العالم الإسلامي حيث تطورا ونضجا معاً في عصر التطور وانهارا معاً في عصر الانحطاط. من هنا، يجب عدم اعتبار مسألة التضاد بين العلم والدين، مسألةً مسلمةً (مطهري، 1368: 31-29). يؤكد الأستاذ أن «العلم والدين ليسا غيرَ متضادَّيْن فقط بل يكمل ويتم أحدهما الآخر»، ولا يمكن استبدال أحدهما بالآخر.» (م.ن.: 36-35).

من هنا بدأ الأستاذ الاهتمام بدور العلم والإيمان في حياة الإنسان. ومن هنا أيضاً تحدث عن حاجة الإنسان إليهما وعن عدم تعارضهما. وبعبارةٍ أخرى يعتقد أن الجمع بينهما في الإنسان لا يستلزم أيَّ حالٍ، مع العلم أن التعارض بين القضايا العلميّة والتعاليم الدينيّة حول الطبيعة لم يكن مطروحاً عند الشهيد مطهري، لذلك لم يتعرض للمسألة بالبحث.

يقول الأستاذ في مكانٍ آخرَ أنْ:

«العلم والدين يجب أن يكونا إلى جانب بعضهما البعض، لا بل يؤدي وجود أحدهما من دون الآخر إلى الإضرار بهما. فالبعض يقول بأنهما بمنزلة دواءَيْن لا يتآلفان مع بعضهما؛ لذلك يطرح هذا البعض مسألة التعارض مع العلم معتبراً أن فكرة التعارض ناشئةٌ من سوء تصرف بعض حملة لواء العلم وبعض حملة لواء الدين، فالحقيقة هي عدم وجود تعارضٍ بينهما» (مطهري، 1380: 158).

يعتقد البعض أن الدين يشكل مانعاً أمام العلم وهو لا يتلاءم معه، مع العلم أن التناقض ليس بين العلم والدين بل بين المتدينين (المدعين) والعلماء؛ الحرب هي بين حملة لواء كلٍّ واحدٍ منهما، أي أن الذي أوجب الحرب بينهما هو جهل كلِّ فرقةٍ بالأخرى وسوء التفاهم الحاصل بينهما. إذاً، الحقيقة هي أن الحرب ليست بين العلم والدين، بل الحرب بين الأهواء، وبين اللادين، وبين الجهل وفقدان العلم. أما السبب الأساس لفرضية التعارض فتعود إلى السوابق المظلمة والمؤلمة والمدمية التي عاشها أتباع العلم وأتباع الدين في **أوروبا**؛

كانت الكنيسة تفرض عقائدها تحت وطأة القوة والتعذيب حيث لم تكن هذه العقائد تتفق مع العقل بأيِّ شكلٍ من الأشكال (م.ن.: 163-164). في أوروبا حكم الدين في المجتمع لمدةٍ معيّنةٍ فكان ديكتاتوراً بينما تمكن العلم شيئاً فشيئاً من سلب أصحاب الدين الحكومة. ويضاف إلى ذلك عاملٌ آخرُ وهو عبارةٌ عن اللادين والإلحاد وعقائد الكنيسة السخيفة والخرافية التي لم تكن تقبل الإصلاح. (م.ن.: 164).

أما الإسلام فكانت دعوته تتلاءم مع العلوم التجريبية ومع البحث في الطبيعة، لا بل أكد الإسلام على أن معرفة الله تصبح أكثر وضوحاً من خلال الدراسة في الطبيعة وذلك خلافاً للتثليث الذي لا يتلاءم مع العلم التجريبي والعقل. يعتبر الإسلام أن مراكز العلم، أي المختبرات والمدارس هي بمثابة محراب العبادة (م.ن.: 165).

أما في ما يتعلق ببعض احتياجات الإنسان التي يعجز العلم عن تأمينها حيث يحتاج الإنسان فيها إلى الدين يقول الأستاذ:

«أن أكثر الاضطرابات النفسية عند البشر هي من صنع يده والآخرين وهي ليست نتيجة الجهل بل هي نوعٌ من الأنانيّة والشخصانيّة التي تظهر في الإنسان؛ ثم يتحدث عن بعض الأمور من أمثال الانتحار، العصبية، الأنانية، العُقد والأحقاد والنزوع نحو الوحشية فهي أمور عجز العلم عن معالجتها بينما تمكن الدين من ذلك (مطهري، 1380: 144). يعتقد أن معايير شخصية الإنسان عبارة عن: الوعي، الحرية، التفكير وإدراك الكليات، الإرادة والسلطة على النفس، الملكات الأخلاقية، المجال المعنوي، المحبة، التحرر من كلِّ أمرٍ طبيعيٍّ وإجتماعيٍّ، الصحة النفسية من وجهة نظر علم النفس، الصحة النفسية من وجهة نظرٍ طبقيةٍ، التسليم والرضا والعبودية المطلقة للحق، الشهامة وفتح آفاقٍ جديدةٍ (م.ن.: 136). الإنسان بحاجةٍ إلى العلم والدين للوصول إلى أركان الشخصية هذه مع فارق أن «الدين يحدد الوجهة والعلم يحدد طريق السير في تلك الوجهة ويختار وسائل السير والحركة في الوجهة وقد يمكن القول أن مَثَل الدين كبوصلة السفينة ومَثَل العلم كمحركها» (م.ن.: 162).

يمتلك الدين من وجهة نظر الأستاذ خاصية العشق التي تفيض بالحيوية والحرارة والنشاط والوضوح ويمتلك خاصية العلم أيضاً لأنه يوضح ويكشف حقائقَ جديدةً (م.ن.: 170).

يشير الأستاذ مطهري في باب النسبة بين العلم والمسؤولية إلى رأي أشخاصٍ يقسمون العلم إلى قسمين، مسؤولٍ وغيرِ مسؤولٍ ويقولون بأن العلم والفن يجب ألّا يلتزما اعتقاداتٍ خاصة. لذلك يدافعون عن كون العلم للعلم والأدب للأدب والفن للفن. يوجه الأستاذ مطهري النقد إلى هؤلاء الأشخاص فيعتبر أن من المحال أن يكون العلم للعلم والفن للفن، لأن الإنسان هو الذي يحدد مسير العلم والفن ويستفيد منهما في مسيرة مسؤوليّاته؛ فإذا كانت المسؤوليّة التي يشعر بها الإنسان تندرج في مسير الكمال، فسيندرج العلم في المسير عينه وأما إذا أدخل الإنسان علمه وعقله في خدمة النفس الأمارة والشهوات، فسيندرج العلم ضمن هذا المسار أيضاً (م.ن.:134).

الواضح من وجهة نظر الأستاذ أن العلم الذي لا غرض ولا هدف له ليس ممكناً وما لا شك فيه هو أن اعتقادات العلماء مؤثرةٌ على مستوى التوجيه البحثي. يُفهم من هذا الكلام أن الأستاذ يعتبر الفرق بين العلم الديني والعلم غير الديني هو في الغاية التي يتبعها كلُّ واحدٍ منهما وهذا يختلف عن قول الذين يعتبرون اختلافهما في المنهج. يعتقد الأستاذ كما ليس للعلم والدين والفلسفة وطنٌ بل هي مسألةٌ عامةٌ موجودةٌ في كل مكانٍ وفي متناول الجميع، كذلك ليس هناك من وطنٍ لرجال العلم ورجال الدين ورجال الفلسفة، بل هم عالميون؛ أي أنهم يتعلقون بالكون كله وكلُّ مكانٍ هو وطنٌ لهم (مطهري، 1375: 158).

منشأ التعارض بين العلم والدين

يعتقد الأستاذ مطهري بوجود عاملَيْن هامَّيْن على مستوى ظهور فكرة التناقض بين العلم والدين: الأول هو الكنيسة التي وافقت على بعض النظريات العلميّة والفلسفية فقبلتها كما قبلت التعاليم الدينية، إلا أن التقدم العلمي أثبت بطلان هذه العلوم؛ الثاني أن العلوم قد غيرت وضع وشكل حياة الإنسان. إن هذين العاملين ووجودهما بين

مجموعتين تتصفان بالجمود والجهل، ساهم في ظهور فكرة التناقض بين العلم والدين الوهمية. (مطهري، 1378: 111).

يقول الأستاذ في تحليل وجه انحراف هاتين المجموعتين أي أصحاب الجمود والجهل:

«إن من جملة خصائص الإنسان الافراط والتفريط اللّذَيْن يسببان مرضَيْن خطرَيْن أي الجمود والجهل ويؤدي الأول إلى التوقف والسكون والتخلف بينما يؤدي الثاني إلى السقوط والانحراف. إن الشخص الجامد قد اعتاد العتيق والقديم حيث يعتبر كلَّ جديدٍ فساداً وانحرافاً، بينما يعمل الجاهل على تبرير كل ظاهرة جديدة تحت عنوان مقتضيات الزمان والتجدد والتطور. الشخص الجامد لا يميز بين النواة والقشور وبين الوسيلة والهدف. يعتقد هذا الشخص أن القرآن قد نزل لتتوقف حركة الزمان وللنظر إلى كافة الأشياء على أنها شعائرُ دينيّةٌ، لذلك لا يتحمل أيَّ تغييرٍ في نمط الحياة. أما الجاهل فينظر إلى كلِّ جديدٍ وكلِّ عادةٍ واردةٍ من الغرب على أنها نوعٌ من التجدّد ونوع من الجبر الزماني فيقلدها. يتفق هذين الشخصين في موضوعٍ واحدٍ وهو أنهما يعتقدان بأن الدين يناسب القديم، ويختلفان في إصرار الجامد على استمراره على هذا النحو بينما يتجه الجاهل للتخلص منه، ويعتبر كلُّ واحدٍ منهما أن الجمع بين الدين والحداثة أمر غيرُ ممكنٍ (م.ن.). أما ثمرة هذا الإنحراف أن «جمود الجامدين قد أفرع الساحة للجاهلين للحرب والاعتداء وجهل الجاهلين قد جعل الجامدين متصلبين في عقائدهم الخشبية» (م.ن.).

يقول الأستاذ في نقد رأي الجاهلين أن:

«هم يظنون بأن الزمان «معصوم» والواقع أن الزمان مصنوعٌ للبشر والبشر غيرُ معصومٍ من الخطأ. كما أنّ للإنسان ميولاً علميّةً وأخلاقيّةً وذوقيّةً ودينيّةً والإنسان موجودٌ يتحرك في مسير صلاح البشرية، كذلك هو إنسانٌ يتأثر بميولٍ وحالاتٍ أخرى من قبيل الأنانية، حب السلطة والجاه، الأهواء، حب المال والاستثمار. يظن الجاهلون المتحضرون ظاهراً

أن أصـول الحيـاة لا بـل حقائـق العـالم هـي بمثابـة الحـذاء والقبعـة حيـث يجـب ترجيـح الجديـد عـلى القديـم منهـما. يظنـون أن الحسـن والقبـح يعـادلان القديـم والجديـد. لذلـك يظنـون أن الفئويـة واسـتثمار المـرأة كان معمـولاً بهـما في مرحلـةٍ ماضيـةٍ ولكنهـما اليـوم سـيئان لعـدم العمـل بهـما وإلا فإنهـما كانـا حسـنين في ذاك الزمـان.

هـؤلاء يقبلـون كلَّ أمـرٍ جديـدٍ تحـت عنـوان ظاهـرة القـرن، مـع العلـم أن المنطـق يقـضي بالتمييـز بـين نوعين مـن نتائـج العلم الجديـد. يتوجـه الباحثون نحـو دراسـاتهم العلميّـة بصفـاءٍ وخلـوصِ نيـةٍ، إلا أنّ هنـاك مجموعـاتٍ أخـرى تُسـخّر مـا تَوصّـل إليـه العلـماء لأهدافهـا المشـؤومة مـن أمثـال طلـب الجـاه، والأهـواء، وحـب المـال. لقـد كانـت صناعـة الأفـلام المهدمـة للبيـوت تعتمـد عـلى علـم الفيزيـاء، وكان الهيرويـن مدينـاً لعلـم الكيميـاء، وكانـت قنبلـة هيروشـيما مرهونـةً لنظريّـات أينشـتين. وعـلى هـذا الأسـاس فـإن «الهيرويـن والقنبلـة الذريـة والأفـلام المنحطـة، أمـورٌ لا يمكـن تبريرهـا وقبولهـا لمجـرد أنهـا ظاهـرة القـرن» (م.ن.).

أشرنا في ما تقدم إلى أن الأستاذ مطهري يعتبر فهم المسيحية لمسألة الهبوط من جملة العوامل التي دفعت باتجاه التضاد بين العلم والدين. عندما اعتبروا أن تلك الشجرة هي شجرة المعرفة التي يجب ألّا يتناول الإنسان منها فهذا يعني أن الإنسان إما أنّه يجب أن يرضى بأمر الله وبالتالي الأكل من تلك الشجرة أو أن يكون صاحب دينٍ فيقبل أمر الله، إلا أنه يكون في هذا الحال أعمى عديم المعرفة. على أثر هذا الفهم، ظهرت في أوروبا أمثالٌ فكانوا يقولون على سبيل المثال «**أن يكون الإنسان سقراطيّاً فقيراً وجائعاً أفضل من أن يكون خنزيراً**» أو قولهم «**أرجح جهنم وأنا مبصرٌ على الجنة وأنا أعمى**» (مطهري، 1374: 350). طبعاً يمكن استخراج جواب الأستاذ من طيات آثاره حيث أجاب **أولاً** بأن تلك الشجرة في الإسلام لا تُمثّل أيّاً من الفضائل وهي ليست بمعرفةٍ أيضاً، بل هي رمز المفاسد والرذائل وقد منع الله تعالى الإنسان من الاقتراب من هذه الشرور؛ **وثانياً** أن الإسلام اعتبر اكتساب الفضائل ومن جملتها المعرفة من جملة

الواجبات والوظائف الدينية وقد أوصت العديد من الآيات والروايات الإسلامية بالأخص الشيعية منها بالتعقل والتفكر فساعة تفكر خيرٌ من عبادة سنواتٍ عديدةٍ.

أراد الأستاذ مطهري توضيح أن الإسلام هو دين التقدم والتطور وهو مؤيدٌ للتقدم العلمي المفيد فاستعان بتمثيل ذكر في القرآن الكريم. المجتمع المثالي الذي أراده القرآن الكريم هو كالحبة التي زرعت في الأرض، فخرجت على صورة ورقةٍ رقيقةٍ ثم اشتدت ونمت وأعطت الثمار واستمر نماؤها حتى أعجبت المزارع. ثم استشهد بكلام **ويل ديورانت** عندما قال «**لا دين كالإسلام قد دعَا اتّباعه إلى القوّة**» (مطهري، 1378: 112).

نظرية التكامل

إن نظرية التكامل عند داروين هي واحدةٌ من النظريّات العلميّة التي استند الأستاذ إليها ومن خلال تحليلها لإثبات عدم تعارضها مع معرفة الله. يقول أثناء بحثه حول هذه النظريّة أن:

> **«من جملة الأكاذيب الكبرى التي سجلها تاريخ العلم والفلسفة قولهم منذ القديم بوجود نظريتين حول ظهور الأنواع: الأولى نظرية تبدل الأنواع والثانية نظريّة حدوث الأنواع أو فرضيّة الخلق ومن هنا أطلقوا على نظريّة ثبات الأنواع عنوان نظريّة الخلق، ليتمكنوا من خلال ذلك من الادعاء بأن القول بثبات الأنواع يستلزم الاعتقاد بخلقها. يعتبر الشهيد مطهري أن أتباع ومخالفي التوحيد قد وضعوا نظرية داروين مقابل التوحيد انطلاقاً من جهلهم أو من شيءٍ آخرَ غير ذلك حيث ربطت المجموعة الأولى نظرية ثبات الأنواع بالتوحيد بينما ربطت المجموعة الثانية نظرية تبدل الأنواع بالمادية، مع العلم أننا نعتقد بأنه وبغض النظر عن رأي الكتب الدينية المقدسة في مسألة ظهور الأنواع، فإن مسألة معرفة الله هي مسألةٌ علميةٌ وعقليةٌ.»**

يؤكد الأستاذ على وجود ثلاث نظرياتٍ منذ القديم حول ظهور الأنواع وهي عبارةٌ عن:

«نظريّة تبدّل الأنواع، نظرية الخلق (رأي عامة الناس) والمقصود منها ثبات الأنواع على أساس حدوث الأنواع الزماني ونظرية قدم وثبات الأنواع التي يعتقد بها الفلاسفة من أمثال أرسطو وابن سينا وكافة الفلاسفة الآخرين» (مطهري، 1373: 230-226).

يوضح الأستاذ مطهري أن ما طرحه العلم والدين أو بعبارةٍ أفضل علم البيئة ومعرفة الله حول ظهور الأنواع، قد لازم اشتباهين:

«الأول أن أتباع تبدل الأنواع غلب ظنهم في علم البيئة أن الأصول التي جاؤوا بها لتبرير هذه النظريّة كافيةٌ، مع العلم أن الأصول التي ذكرها لامارك وداروين والأصول الأخرى التي جاءت لإكمال ما أراده ليست باطلةً فقط، بل هي غيرُ كافيةٍ لتبرير النظرية؛ الاشتباه الثاني هو الذي وقع به الذين ظنوا بأن معرفة الله تستلزم ثبات الأنواع وأن أصول لامارك وداروين لا أساس لها، مع أننا نعتقد بأن لهذه الأصول أسساً إلا أنها لا تفي بالمقصود» (م.ن.: 231).

يؤكّد الأستاذ أن محاربة المسيحيين لنظريّة تبدل الأنواع، لم تكن بقصد محاربة مسألةٍ علميّةٍ وعقليّةٍ، بل لأنها تخالف التوراة (م.ن.: 250).

«ويعتبر أن نظريّة تبدل الأنواع هي نظريّةٌ إلحاديّةٌ مهملةٌ، لأن هذه النظريّة لا تمتلك أيَّ نسبةٍ مع الاعتقاد بوجود الله وإنّ أيّاً من مطالبها لا ينافي أصول معرفة الله في حد ذاتها» (م.ن.: 245-244).

ثم يشير إلى إشكالٍ آخرَ وهو أن:

«نظريّة داروين هي لإنتاج معرفة بالله فعندما يتم نفي دخالة أيِّ عنصرٍ ذي شعورٍ وإرادةٍ حكميّةٍ في تبدل الأنواع، عند ذلك يتم نقض الدليل الأهم في معرفة الله المستنتج من وجود نظمٍ غائيٍّ في العالم وبالتالي وجود الناظم »(م.ن.:246).

يؤكد الأستاذ أن:

«التعاليـم المطروحـة في نظريّـة تبـدّل الأنـواع مـن قبيـل التغيـير في الأحيـاء، تأثـير ظـروف البيئـة عـلى التغيـير، تأثـير إسـتخدام أو عـدم اسـتخدام الاعضـاء، تأثـير التغيـيرات الفرديّـة والامتيـازات الخاصّـة، تنـازع البقـاء، كلهـا لا تنـافي معرفـة اللـه عـلى الإطـلاق» (م.ن.: 251).

أما جواب الأستاذ على شبهة النظم:

«فنقـول اختصـاراً: لـو كان كلام دارويـن كافيـاً في مسـألة ظهـور النظـام الموجـود، عنـد ذلـك سـيكون دليـلُ الإلهيّـين عـلى وجـود اللـه غـيرَ تـامٍّ، ولكـن إذا لم يكـن كافيـاً، كـما أشـار لامـارك وداروين إلى هـذه النتيجـة في النهايـة، عنـد ذلـك يجـب التوسـل بأمـرٍ آخـرَ وهـذا أمـرٌ مجهـولٌ كـما يعتـبر هـو» (م.ن.: 250).

«بنـاءً عـلى مـا تقـدم وإذا اعتبرنـا كلام دارويـن صحيحـاً مائـةً بالمائـة، يجـب الاعـتراف بتأثـير عوامـل مـا وراءالطبيعـة (م.ن.: 254). عـلى كل الأحـوال فـإن الداروينيـة -سـواءٌ كانـت صحيحـةً أو غـيرَ صحيحـةٍ- فهـي ليسـت لا تخالـف التوحيـد فقـط، بـل تُشـكِّل تأييـداً واضحـاً لـه؛ أي أنهـا تثبـت وجـودَ قـوّةٍ سريّـةٍ وتدبيريـةٍ داخـل الأحيـاء ترشـدها نحـو مصلحـة الحيـاة» (مطهـري، 1377: 551).

رأي الأستاذ مطهري في التعارض بين العلم والدين

يعتقد الأستاذ مطهري أنّ منشأَ فرضية التضاد بين العلم والدين أمورٌ عدةٌ: وجود العصبية في الدين وعدم وجودها في العلم، وجود التعبد والتسليم في الدين وعدم وجودهما في العلم، وجود قصر النظر والجهل في الدين وعدم وجودهما في العلم. أما في الإسلام فلا وجود لمسألة قصر النظر، ففي الإسلام:

1. ليس هناك من واسطةٍ بين المخلوق والخالق في العبادة والاستغفار؛
2. ليست عبادة الله على شاكلة التجسيم والتصوير؛
3. ليست العبادة منحصرةً بالمعابد؛

4. النظر إلى الدنيا منزَّهٌ عن قصر النظر؛

5. الدين للجميع ولا وجود لطبقةٍ خاصّةٍ تتولى أمور الدين.

«على كل الأحوال ليس في الإسلام تناقضٌ بين قطعيات العلم ونصوص الدين والعلم والدين يشتركان في هذه الخصوصيّة التي تلبي حاجة الإنسان وأمنياته هو» (مطهري، 1380: 166-165).

إن مسألة عدم التعارض بين العلم والدين في مسألة رفع احتياجات الإنسان، تختلف عن مسألة وجود تعارضٍ بين بعض القضايا الدينية وبعض القضايا العلميّة والمسألة الثانية هذه هي التي أدت إلى نوعٍ من الجدال بين عالم الدين والمفكر. صحيحٌ أنّ الأستاذ لم يطرح هذه الأسئلة صراحةً، إلا أنه يمكن استنباطها من بعض محاضراته. قدم الأستاذ تحليلاً لأحكام الدين الإسلامي حيث يقول بأن:

«هذه الأحكام قد وضعت على أساس مجموعةٍ من الحِكَم وهي تابعةٌ لسلسلةٍ من المصالح والمفاسد الواقعيّة؛ وعلى هذا الأساس لا وجود لحلالٍ وحرامٍ في الإسلام من دون مصلحةٍ وحكمةٍ، لا بل إن كلَّ شيءٍ في عالم التكوين وعالم التشريع يقوم على أساس العدل الإلهي حيث لا يخلو الأمر من حكمةٍ» (مطهري، 1381: 73-72).

ومن هنا، إذا حددت النتائج العلميّة إحدى الحكم، فلا يمكن القطع بأن الحكمة التي بني عليها الحكم هي الحكمة المعروفة وهذا يعني إمكان تغيّر الحكمة؛ فحرمة لحم الخنزير على سبيل المثال لم تكن معروفة الحكمة، إلا أن التقدم العلمي قد بين وجود ميكروبٍ باسم **تريشين** وهو ميكروبٌ يمكن القضاء عليه حيث يسمح هذا الأمر بتغيير الحكم، يعتقد الأستاذ أن هذا العمل خطأٌ، لأن ما اكتشفه العلم هو جزءٌ من خصوصيات الشيء حيث تتكفل الكشفيات اللاحقة التعرف على خصوصياتٍ أخرى هذا **أولاً، وثانياً** من الممكن أن يكون ما أُعتُبر حراماً يعود إلى المضرات الكثيرة الموجودة فيه والعلم قد اكتشف واحدةً منها، فالعلم على سبيل المثال قد اكتشف **البنسيلين** وهو يحمل الضرر للبعض. إذاً الاكتشافات العلميّة تتغير، والمجتهد لا يتمكن من إصدار حكمٍ

دينيٍّ كلما تغير الاكتشاف. ثم وضّح الأستاذ ما يحمل من حدسٍ حول حرمة لحم الخنزير والكلب معتبراً أن بعض خصائص الحيوانات تنتقل إلى الآكل من خلال لحومها، فمن خصوصيات الخنزير أنه قذرٌ فاقدٌ للغيرة بينما يمتاز الكلب بالوفاء والديك بالغيرة والناموس. ثم أشار إلى كلام للإمام الرضا (عليه السلام) أوضح فيه أن وجه حرمة لحم الخنزير أنه يبعد الغيرة حيث أن الحال المشاهد في أوروبا يحكي عن تأثير لحم الخنزير (م.ن.: 74).

يشير الأستاذ إلى مثالٍ آخرَ، وهو حرمة الخمر:

«قد يظن البعض أن حرمة الخمر لما يحمله من ضررٍ للكبد والقلب، وقد أشارت التجارب أن استهلاك القليل منه قد يكون نافعاً، وهذا يعني ان احتساء القليل من الخمر حلالٌ والحرام هو احتساء الكثير. في القديم كان البعض يقول بأن حرمة الخمر تعود إلى ذهابه بالعقل وأما إذا لم يؤدي ذلك إلى ذهاب العقل يصبح حلالاً. وهذان الكلامان باطلان؛ فقد يكون لحرمة الخمر أسبابٌ عديدةٌ لم نكتشفها حتى الآن؛ والأمر الثاني أن الحرام يجب تحريمه مطلقاً حتى لو كانت الذرة منه لا تحمل الضرر والوجه في ذلك ألّا يُقْبِل الناس نحوه» (م.ن.).

ثم أشار الأستاذ إلى مثالٍ آخرَ وقام بنقده:

«يقول البعض: ليس لله لغةٌ خاصةٌ ولا ضير أن تؤدي كلُّ أمةٍ الصلاة بلغتها الخاصة. يعتبر الأستاذ أن هذا الكلام يندرج في إطار السياسة الاستعمارية الهادفة لتقوية الحس القومي والتي تعود جذورها إلى الوصية التي وجهها أرسطو للإسكندر المقدوني عندما أوصاه: فرِّقْ تَسُدْ. صحيحٌ أن الإسلام من وجهة نظر الأستاذ ليس ديناً عرقيّاً، إلا أنه اختار لغةً خاصةً للأعمال العباديّة والهدف توحيد الأمة الإسلاميّة. ثم يتحدث الأستاذ عن عدم تمامية وصحة الترجمة فيعتبرها من العوامل الأساسية التي تبين ضرورة الرجوع للغة الأصلية» (م.ن.: 76).

يعتبر الأستاذ مطهري أن كافة النماذج المتقدمة هي نماذجُ لحالات الجهل والتصرف الجاهل في الدين وهي أمورٌ يجب الحؤول دون وجودها (م.ن.: 77).

حاول الأستاذ مطهري في مكانٍ آخرَ المقارنة بين قوانين الإسلام وبين التطور والتحول الجذري في العالم الجديد ويعترف بوجود ثلاث طبقاتٍ اجتماعيّةٍ في مجتمعنا:

تَعتبر مجموعةٌ أن من لوازم الإسلام والتدين، سوء الظن بظواهر العالم الجديد وفي المقابل هناك مجموعةٌ ثانيةٌ تركت الدين والحقائق الدينية تحت ذريعة التحضر والتطور العلمي ومقتضيات الزمان. وهنا نحتاج لطبقةٍ متوسطةٍ تتمكن من الجمع بينهما، وطبعاً هو عمل صعب للغاية حيث تكون الصعوبة على مستوى الإسلام أكبر منها على مستوى الأديان الأخرى، لأن الإسلام يدعي الخلود (م.ن.: 473-472).

يعتقد الأستاذ أنّه:

«للإنسان نوعان من الاحتياجات: الأول هو الاحتياجات الثابتة المتعلقة بمعنى حياة الإنسان والثاني هو الاحتياجات المتغيرة المتعلقة بشكل وصورة الحياة. إن المسائل الدينية تتعلق بروح الحياة وليس بشكلها، والإسلام يؤكد على روح ومعنى الحياة» (مطهري، 1381: 477).

نتيجة

عرض الأستاذ مطهري النسبة بين العلم والدين من خلال بعدين. فمن جهةٍ أخذ بعين الاعتبار احتياجات الإنسان فاعتبر أن الإنسان بحاجة للعلم والدين، فلا يمكن لأيٍّ واحدٍ منهما أن يأخذ مكان الآخر، ثم اهتم من ناحيةٍ أخرى بالتعارض بينهما فأشار إلى أنّ ما يُطرح في العلم باعتباره مناقضاً للدين، يفتقد القوة العلميّة ثم عمل على توضيح النواقص فيه، فإذا كان كلام العلم ثابتاً غيرَ قابلٍ للنقد، عند ذلك يكون العلم نافعاً للدين. وبما أن الاكتشافات العلميّة للعلماء غيرُ قطعيةٍ حيث يمكن بطلان أي نظريّةٍ علميّةٍ في يوم من الأيام، لذلك يعتبر الأستاذ أنّه من غير الممكن جعل النظريّة العلميّة مبدأ للحكم الفقهي. يؤكد المؤلف على قبول رؤية الأستاذ مطهري في كلا المجالين، وقد سعى لتقديم تقريرٍ مناسبٍ عن آرائِه.

لا شـك في أن الإنسـان بحاجـةٍ للعلـم والديـن طـوال حياته كـما أن حاجتـه لأحدهما لا يناقـض حاجتـه للآخر.

ومن هذا المنطلق لا تعارض بين العلم والدين ولا يوجد ما يمنع اجتماعهما في الإنسان. أما المسألة الثانية أي النزاع بين العلم والدين والتي أشير فيها إلى التعارض بين القضايا العلميّة والقضايا الدينيّة، فقد أجاب الأستاذ أنّ النظريّات العلميّة قد تصبح باطلةً مع مرور الزمن مع العلم أنّ صدقَ القضايا الدينيّة دائميٌّ. طبعاً كان الأستاذ مطهري تارةً يُجري تحليلاً لنظريّةٍ علميّةٍ ليشير إلى عدم وجود تعارضٍ مع التعاليم الدينيّة، ومع ذلك فإن رأيه الدقيق هو أن النظريّات العلميّة وبما أنه لا يمكن إثباتها بشكلٍ قطعيٍّ، لذلك لا يمكن تطبيق الأحكام الدينيّة القطعيّة عليها.

يتطابق رأي الأستاذ هذا بالكامل مع الأبحاث المطروحة في فلسفة العلم حول حجية الاستقراء؛ مع العلم أن الأستاذ لم يُشرْ إلى هذه الأبحاث في آثاره وكأنه لم يكن على اِطلاعٍ عليها. إن طرح **هيوم** لمسألة **الاستقراء** قد وضع معرفة الإنسان للطبيعة أمام سؤالٍ جدّيٍّ وهو: **كيف يمكن الوصول إلى نظريّةٍ علميّةٍ قطعيّةٍ من خلال تكرر المشاهدات**، مع العلم أن هذا المسير غيرُ ممكنٍ من الناحية المنطقية عدا عن أن الجهود المبذولة لحل المسألة لم يكتب لها النجاح. وإذا كان الوضعيون يتحدثون بدايةً عن قبول النظريات العلميّة الاثبات، إلا أنهم رضخوا أخيراً إلى أنّ هذا الأمر غيرُ ممكنٍ وأنّ التأييد التجريبي هو مِلاكٌ علمية ومعنائية القضايا حسب ادعاءهم. وعلى هذا الأساس، فالنظريات العلميّة من وجهة نظر الأستاذ غيرُ قطعيةٍ خلافاً للقضايا الدينية وعند ظهور التعارض بينهما يجب ترجيح القضايا الدينيّة على النظريّات العلميّة.

المصادر:

1. جادويك، و.اون (1385). «**العلم والدين في القرن التاسع عشر**»، ترجمة علي حقي، قاموس تاريخ الفكر: دراساتٌ حول مختاراتٍ من الأفكار الأصيلة، تصحيح فيليب بی. وانير، ج 3، طهران: سعاد.
2. مطهري، مرتضى (1368). **مجموعة الآثار: مدخلٌ إلى الرؤية الكونية الإسلاميّة (الإنسان والإيمان، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، الوحي والنبوة، الإنسان في القرآن، المجتمع والتاريخ)**، ج 2، طهران: صدرا.
3. مطهري، مرتضى (1371). **مجموعة الآثار: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج 6 (ج 2 من قسم الفلسفة)، طهران: صدرا.
4. مطهري، مرتضى (1373). **التوحيد**، طهران: صدرا.

5. مطهري، مرتضى (1374). **مجموعة الآثار: المقالات الفلسفية، مسألة المعرفة، نقد الماركسية**، ج 13 (ج 19 من قسم الفلسفة)، طهران: صدرا.
6. مطهري، مرتضى (1375). **مجموعة الآثار: الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران**، ج 14 (ج 1 من قسم التاريخ)، طهران: صدرا.
7. مطهري، مرتضى (1377). **مجموعة الآثار: معرفة القرآن، تفسير سور: الحمد، جزء من البقرة، الأنفال، التوبة، النور، الزخرف، الدخان، الجاثية، الفتح، القمر**، ج 26 (ج 1 من قسم التفسير) طهران، صدرا.
8. مطهري، مرتضى (1378). مجموعة الآثار: **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، مسألة الحجاب، إجابات الأستاذ، **الأخلاق الجنسية**، ج 19 (ج 1 من الفقه والحقوق)، طهران: صدرا.
9. مطهري، مرتضى (1380). **ملاحظات الأستاذ مطهري**، ج 4، طهران: صدرا.
10. مطهري، مرتضى (1381). **مجموعة الآثار: الإسلام ومقتضيات الزمان** (1 و 2)، الإسلام واحتياجات العالم المعاصر، قوانين الإسلام في مقارنتها مع التطور والتحول في العالم الجديد، ج 21 (ج 3 من الفقه والحقوق)، طهران: صدرا.
11. هال، لويس ويليام هلزي (1369). **التاريخ وفلسفة العلم**، ترجمة عبد الحسين آذرنك، طهران: سروش.
12. Browne, Thomas (1982), ***religio medici***, 1.16, in religio medici hydriotophia, and the garden of cyrus, ed. Robin robbin, oxford: clarendon.
13. Cunningham, Andrew (1988), **'*getting the game right*: *some plain words on the identity and inventions of science***, studies in the history and philosophy of science, 19.
14. Harrison, Peter (2006). **'*Science and religion*: *constructing the boundaries*'**, the journal of religion, vol. 86, no. 1.
15. Hull, David (1988). ***Science as a process***, Chicago: University of Chicago Press.
16. Jardine, Nicholas (1988). »***Epistemology of the Sciences*» *in Schmitt and Skinner***, Cambridge History of Renaissance Philosophy.
17. John, Johnston (1657). ***Wonderful Things of Nature***, London.
18. Kepler, Johannes (1937–1945). ***Gesammelte Werke*** Munich: C. H. Beck.
19. Lindberg, David C. (1992). ***The Beginnings of Western Science,*** Chicago: University of Chicago Press.
20. Lloyd, G. E. R. (1970). ***Early Greek Science,*** New York: Norton.
21. Locke, John (1975). ***An Essay Concerning Human Understanding***, ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.
22. Osler, Margaret J. (1997). »***Mixing Metaphors*: *Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe*»,** History of Science, 35.
23. Rossi, Paolo (1984). ***The Dark Abyss of Time*: *The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico,*** Chicago: University of Chicago Press.

العلاقة بين العلم والدين
برؤية محمد تقى مصباح [1]

محمد داوري[2]، علي سليمي[3]

لا شكّ في أهمية التعرّف من زاويةٍ جديدةٍ على نظريّات العلماء المعاصرين السائرين على نهج الفيلسوف المسلم صدر المتألّهين -ملا صدرا- وعلى رأسهم آية الله مصباح اليزدي ولا سيّما على صعيد العلاقة بين العلم والدين، ومن هذا المنطلق تمّ تدوين المقالة، حيث تطرّق الباحثان فيها إلى بيان آراء آية الله مصباح اليزدي بهذا الخصوص، وقد سلك هذا المفكّر المسلم المعاصر نهجاً مختلفاً عمّا تبنّاه أقرانه من أتباع نظريات صدر المتألّهين من أمثال عبد الله جوادي الآملي، وقال في هذا السياق أنّ التعارض بين العلم والدين يضرب بجذوره في الرؤية الخاطئة التي يتبنّاها البعض إزاء العقل والدين، وأوعز السبب في ذلك إلى الفكر الغربي والتوجّه الديني المسيحي.

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى طرح تفاصيل بخصوص وجهات نظر آية الله مصباح اليزدي بالنسبة إلى العلاقة بين العلم والدين، حيث بوّبا مواضيع البحث اعتماداً على شتّى المصادر ذات الصلة.

كلمة التحرير

[1]-المصدر: داوري، محمد و سليمي، علي، «**آراء سماحة آية الله محمد تقي مصباح اليزدي (ره يافت و ره آوردها)**»، الكتاب الأول، ص 289، مؤسسة الإمام الخميني، قم / إيران، 1395 هـ ش.

تعريب: حسن علي مطر.

[2]-عضو الهيئة العلميّة في مركز دراسات الحوزة العلميّة والجامعة.

[3]-عضو الهيئة العلميّة في مركز دراسات الحوزة العلميّة والجامعة.

نسعى في هذا المقال ـ من خلال الإشارة إلى أسس التعارض بين العلم والدين في العالم الغربي ـ إلى بيان آراء العلامة الشيخ **محمد تقي مصباح اليزدي** في ما يتعلق بالعلم والدين.

يذهب العلامة مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بأن المناهج والأساليب اليقينيّة العلميّة سواءً أكانت من طريق العقل أو الوحي أو من طريق التجربة الحسيّة واليقينية ـ لا تتعارض في ما بينها أبداً، وإذا كان هناك من تعارضٍ (بحسب الظاهر)، فمردّه إما إلى عدم توظيف إحدى هذه الأساليب بشكلٍ صحيحٍ، أو إلى أنه قد تمّ توظيفها في غير موردها، أو إلى أنه قد تمّ تصوّر نتيجةٍ أكبرَ مما تدل عليه بحسب الواقع. لا يمكن أن يصحّ نفي وإثبات أمرٍ في وقتٍ واحدٍ، ولا شك في أن أحد طرفَيِ الإثبات أو النفي ليس صحيحاً. وكلما وقع التعارض بين قضيتين، كان أحدُهما في الحد الأدنى ظنّاً. الدين الإسلامي (**القرآن الكريم والسنة القطعيّة**) ـ خلافاً للدين المسيحي والدين اليهودي ـ لا يحتوي على مطالبَ متنافيةٍ مع المسائل العلميّة القطعيّة. إن الدين يبيّن الحكم والناحية القيَميّة والأخلاقية، ويحدّد جهة الحركة نحو السعادة الحقيقية، وهذا أمرٌ لا قِبل للعلم التجريبي على القيام به. إن للدين قانونه وكلمته في جميع شؤون حياة الإنسان، ويكمن تأثيره في (**النظام القيَمي والأخلاقي**). إننا في الحدّ الأدنى بحاجة إلى العلوم لمعرفة الموضوعات، بيد أن معرفة الموضوعات لوحده لا يكفي، بل يجب على الإسلام أن يبيّن حكم هذه الموضوعات أيضاً. إن رسم الحدود بين الأساليب ليس أمراً اعتبارياً أو تعاقدياً، بل هو مقتضى مسائل العلوم. إن الإسلام في الأساس لا يقدّم أيَّ التزامٍ بالنسبة إلى بيان الحقائق الخارجية. نعم، من الممكن أن يكون هناك تعرّضٌ إلى بعض هذه المطالب على نحو الملامسة. ومن جملة أسباب التعارض البدوي المحتمل بين العلم والدين، يمكن الإشارة إلى:

- شمولية حقل الإشراف الدينيّ،
- وتماهي مباني العلم مع التعاليم الدينية في مساحة المسائل الإنسانية والاجتماعية،
- ووجود التعاليم الدينية الناظرة إلى بعض المسائل العلمية.

وإن ملاك رفع التزاحم بشكلٍ عامٍّ هو تقدّم العلم القطعي على العلم الظني. ويمكن للعلم أن يساعدنا في هذه الموارد:

1. تعيين مصاديق بعض الأحكام.
2. إثبات بعض المسائل الدينيّة في حقل السلوكيات بالعلم التجريبي.
3. تعيين حقول مصالح ومفاسد الأحكام التعبّدية.
4. رعاية المصلحة العامة في تنظيم القرارات.
5. معرفة الموضوعات الجديدة.
6. مقارنة أحكام الإسلام بالنظريّات والمدارس البشريّة.

المقدمة

إن تصوّر (**الموقع المحوري لأوروبا بالنسبة إلى العالم**) في الحضارة الغربية، أدّى بالملحدين الغربيين إلى إضفاءِ الصبغة العالمية على معارضة المسيحية، واتخاذِ موقفٍ حازمٍ تجاه كلِّ دينٍ. فقد عمد هؤلاء إلى تعميم مواطن الخلل الموجودة في الديانة المسيحية ـ والتي تسبب بها رجال الكنيسة ـ إلى جميع الأديان الإلهية، وأصدروا حكمهم السلبي والمسبق بحق هذه الأديان قاطبةً. وبذلك فقد أدى التعارض بين رجال الكنيسة والمتنورين الغربيين في نهاية المطاف إلى التعارض بين الدين والعلم، ومنه العلم بشكلٍ عامٍّ، وانتقلت هذه الرؤية سريعاً إلى البلدان الأخرى ومن بينها البلدان الإسلامية أيضاً. وفي خضمّ مواجهة هذه الأفكار، غفل بعض المفكرين المسلمين عن جذور هذا الاختلاف في العالم المسيحي، وبسبب عدم معرفتهم الكافية بالدين الإسلامي، أقرّوا بوجود هذا التعارض. إن هؤلاء المفكرين المسلمين بدلاً من مواجهة هذا الفكر المناهض للدين، رفعوا راية الاستسلام له وأذعنوا بالهزيمة، بل واتخذوا موقفاً معارِضاً لتعاليم الدين الإسلامي، ومنهم من أنكر الدين بشكل كاملٍ[1].

---

[1]-حسن حبيبي، **جامعه فرهنگ سياست (المجتمع والثقافة والسياسة)**، ص 110 ـ 114، مؤسسة انتشارات أمير كبير، طهران، 1363 هـ ش. (مصدر فارسي).

إذا كان المستنيرون الغربيون قد توصلوا في القرون الأخيرة إلى عدم جدوائية التعاليم المسيحيّة، واقترحوا إلغاء هذا الدين أو الحد من دائرة تأثيره ـ وبتبعه جميع الأديان الأخرى ـ دون تقديم البديل[1]، فإن الله سبحانه وتعالى ومن خلال تعريفه بالدين الإسلامي الجامع قبل أكثر من 1400 سنة، لم يكتف باعتبار عدم جدوائية التعاليم المسيحية الراهنة التي تعرّضت للتحريف والزيادة والنقصان فحسب، وإنما قدّم للبشريّة المنهج البديل المتكامل للديانة المسيحيّة الحقيقيّة في إطار الدين الجديد المتمثل بالإسلام.

لقد سعينا في هذه المقالة ـ من خلال بيان رؤية أحد المفكرين الإسلاميين، ألا وهو سماحة آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي بشأن العلاقة بين العلم والدين ـ إلى البحث في أحد أسس تحقق أسلمة العلوم الإنسانية. وسوف نعمد في هذا المقال ـ بعد بيان المسألة ـ إلى دراسة آراء الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي بشأن العلاقة بين العلم والدين.

التعارض بين العلم والدين

إن من بين الأسس في حقل الدراسات الدينية نفي التعارض بين العلم والدين بشكلٍ عامٍّ، ومنه نفي التعارض بين العلم والدين الإسلامي. وبطبيعة الحال فإن التعارض بين أمور الدين القطعية ومعطيات العلم القطعية أمرٌ مستحيلٌ، وعليه فإنّ بحثَ التعارض بين العلم والدين غيرُ ناظرٍ إلى هذا النوع من التعارض.

بالالتفات إلى المحاور أدناه، يبدو أن سماحة الأستاذ مصباح اليزدي يعمل في الدرجة الأولى وقبل كلِّ شيءٍ ـ من خلال إشارته إلى بعض النقاط، ومن بينها الآراء الخاصة بالعلم والدين في تناول المسائل الإنسانية والاجتماعية ـ على لفت انتباه المخاطب إلى ضرورة الرؤية الواقعية إلى المساحة الحقيقية من التعارض بين مدلول القضايا الدينية ومعطيات التجربة، وأنه يرى أنّ الأمر في الكثير من الموارد هو من قبيل التعارض

[1]-من بين حِكم تشريع الإسلام قبل أكثر 1400 سنة، أن الله سبحانه وتعالى وجد التعاليم المسيحيّة غيرَ كافيةٍ لإدارة المجتمع. ولا بد من الالتفات إلى أن هذا الأمر يختلف اختلافاً جوهريّاً عن عدم جدوائية التعاليم المسيحيّة المطروح من قبل المستنيرين الغربيين؛ وذلك لأن اعتقاد المسلمين ناظرٌ إلى التعاليم الحقيقيّة للديانة المسيحيّة الصادقة والسليمة من التحريف، في حين أن رؤية المستنيرين ناظرة إلى المسيحيّة الراهنة التي تختلف في تعاليمها عن المسيحية الحقيقية بشكلٍ كاملٍ.

الظاهري القابل للرفع. وفي الوقت نفسه فإنه بالاستناد إلى المباني الخاصة ومن بينها شمولية التعاليم الدينية يرى إمكانية وجود التعارض في مواضعَ خاصةٍ وبالاستناد إلى تفسيراتٍ معيّنةٍ لمفردات العلم والدين.

1. نفي التعارض

من خلال التذكير بالأهميّة والمنزلة الخاصة للعلوم الإنسانية ـ بسبب طبيعتها التوجيهية ومساحتها الواسعة المشتركة مع الأديان ـ قال سماحة الشيخ مصباح اليزدي في الإجابة عن السؤال القائل: (**كيف يتمّ العمل لو وقع الخلاف بين معطيات العلوم الإنسانية والتعاليم التي يتمّ الحصول عليها من طريق الوحي؟**):

«نحن نعتقد بأن المناهج والأساليب اليقينية العلميّة سواءً أكانت من طريق العقل أو الوحي أو من طريق التجربة الحسية واليقينية ـ لا تتعارض في ما بينها أبداً، وإذا كان هناك من تعارضٍ (بحسب الظاهر)، فمردّه إما إلى عدم توظيف إحدى هذه الأساليب بشكلٍ صحيحٍ، أو إلى أنه قد تمّ توظيفها في غير موردها، أو إلى أنه قد تمّ تصوّر نتيجةٍ أكبرَ مما تدل عليه بحسب الواقع[1].

وبعبارةٍ أخرى: هناك بشكلٍ عامٍّ قاعدةٌ تقول: إذا ثبت أمرٌ من أيِّ طريقٍ على نحوٍ يقينيٍّ، لا يمكن نفيه من طريق معرفةٍ أخرى. وعليه فإن نتيجة ذلك أن المسألة إذا تمّ إثباتها من طريق العقل والفلسفة، أو من طريق النقل والدليل التعبّدي، أو من طريق العلوم التجريبية، أو الشهود العرفاني طبقاً للمنهجية الصحيحة، وتم التوصّل بذلك إلى نتيجةٍ قطعية، لن يكون هناك تعارضٌ في ما بينها. وإذا كان هناك من تعارضٍ في موردٍ فهو إما من التعارض البدوي الذي يرتفع بالدقة والتأمّل، أو إذا كان هناك اختلافٌ قطعيٌّ بينهما، كان أحدُهما خاطِئاً قطعاً. لا يمكن أن يصحّ نفي مسألةٍ وإثباتها في وقتٍ واحدٍ، بل يجب أن يكون أحدهما

---

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله گفت وشنودهايي در مورد مباحث بنيادي علوم انساني** (سلسلة حوارات حول المباحث الأساسية في العلوم الإنسانية)، **حوار مع الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، فصلية: مصباح**، السنة الثانية، العدد: 8، ص 17. (مصدر فارسي).

خاطئـاً. وعليـه لا ينبغـي في أيٍّ حـالٍ مـن الأحـوال اعتبـار العلـم معارضـاً للأحـكام الشرعيـة. وباختصـارٍ: لا يوجـد تعـارضٌ قطعـيٌّ بـين طريقـين مـن طـرق المعرفـة القطعيـة. وكلـما كان هنـاك تعـارضٌ بـين أمريـن كان أحدُهـما أو كلاهُـما ظنّيـاً»[1].

2. أسس نفي التعارض

1. اختلاف الإسلام عن الأديان الأخرى في حقل (التعارض بين العلم والدين)

يذهب الأستاذ مصباح اليزدي إلى القول بأن السبب الرئيس في طرح تعارض العلم والدين ـ في الدين الإسلامي ـ من قبل بعض المفكّرين، يعود إلى الاشتراك اللفظي بين الدين الإسلامي والدين المسيحي في لغة الدين من المنظار العلماني والدنيوي. ولذلك فقد ذهب هؤلاء إلى القول: حيث إن العقل والدين هناك ـ أو بعبارةٍ أخرى العلم والدين المسيحي ـ متعارضان، فإن العلم والدين الإسلامي متعارضان هنا أيضاً[2].

وقد ذهب سماحته إلى الاعتقاد قائلاً:

«إن مشـكلة المبشريـن المسـيحيين الذيـن تعرضـوا إلى هـذه الحالـة، يكمـن في أنهـم لم يكونـوا يمتلكـون الديانـة المسـيحية الحقيقيـة كي يتمكنـوا مـن العمـل عـلى نشرهـا وبيانهـا. وأمـا القـرآن الكريـم فهـو كلام اللـه، والديـن الإسـلامي ناسـخٌ لجميـع الأديـان، وضامـنٌ لسـعادة البـشر إلى يـوم القيامـة، وبذلـك فإنـه يختلـف عـن المسـيحية اختلافـاً كامـلاً»[3].

وعلى هذا الأساس فإن الأستاذ مصباح اليزدي يرى أن المشكلة التي أدت بالأوروبيين إلى القول بوجود لغةٍ خاصّةٍ للدين، لا وجود لها في الإسلام. وقد تمثلت تلك المشكلة بالتعارض بين محتوى الكتب الدينية المقدّسة ومعطيات العلم أو معطيات الفلسفة[4].

---

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله درس هايي در باره معرفت ديني 2** (سلسلة دروس في المعرفة الدينية 2)، **فصلية: مصباح**، السنة السادسة، العدد: 21، ص 5 ـ 16. (مصدر فارسي).

[2]-محمد تقي مصباح اليزدي، **شيوه هاي اسلامي كردن دانشگاه ها** (أساليب أسلمة الجامعات)، **مجلة معرفت**، السنة الخامسة، العدد: 4، ص 6 ـ 7.

[3]-المصدر أعلاه.

[4]-محمد تقي مصباح اليزدى وآخرين، **ميزگرد زبان دين** (حلقة لغة الدين)، **مجلة معرفت**، السنة الخامسة، العدد: 19، ص 16 ـ 18.

وبعبارةٍ أخرى: لا يوجد في الدين الإسلامي والمصادر الأصيلة في الإسلام (**القرآن الكريم والسنة القطعية**) ما لا ينسجم مع قطعيات العلوم[1].

وقد نوّه الأستاذ مصباح اليزدي قائلاً:

> **«نحن لا ندافع عن التعارضات الموجودة في المسيحية واليهودية مع العلم والفلسفة؛ وذلك بسبب تعرّض هذه الكتب إلى التحريف، ولا يمكن الاعتماد عليها لذلك. وأما القرآن الكريم فحيث إنّه لا يطاله التحريف، وكذلك الروايات ذات الأسانيد المتواترة والقطعية بسبب اعتبارها، فإننا لا نقبل بوجود التعارض فيها، وندافع عن عدم وجود التعارض بين العلم والدين في الإسلام، وهذا بطبيعة الحال إذا علمنا أن ما ننسبه إلى الدين هو المفاد القطعي للآيات والروايات»**[2].

2. اختلاف رؤية العلم والدين في تناول المسائل الدينية والاجتماعية

إن من بين طرق رفع التعارض بين العلم والدين، هو الالتفات إلى أن كلّاً من العلم والدين ينظر إلى أبعادٍ وأنحاءٍ خاصّةٍ ومختلفةٍ. ويرى الأستاذ مصباح اليزدي أن الدين ـ بوصفه مهمّة أصلية له ـ لا يتعرّض إلى العلاقات بين الظواهر، وإنما يبحث علاقة الظواهر بروح الإنسان والمصالح الإنسانيّة. وبعبارةٍ أخرى:

> **«إن الدين يعمل على بيان الحكم والجانب القيَمي، دون الجهات العلمية[3]. وفي الحقيقة فإن الدين من خلال بيان الجانب القيَمي لهذه الأمور، يعمل على بيان اتجاه حركتها، وكيف تتجه تلك الأمور وتسير نحو الله، أو تنحرف نحو الشيطان، وهو ما يعجز العلم عن بيانه. إن العلم يبيّن حجم ونوع العناصر الضروريّة لتشكيل مختلف المواد، ويعمل على**

---

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **تعدد قراءت ها** (تعدد القراءات)، ص 19؛ وانظر أيضاً: محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله درس هايي در باره معرفت ديني 2** (سلسلة دروس في المعرفة الدينية 2)، **فصلية: مصباح**، ص 8 ـ 14. وبطبيعة الحال هناك اختلافاتٌ بشأن المسائل الدينية المظنونة وغير القطعية والتي لا يكون سندها أو دلالتها قطعية، وهذا ليس أمراً جديداً ... وفي الأساس لا يوجد في أيّ دينٍ أو مذهبٍ، بل ولا في أيٍّ مجموعةٍ من الأفكار والآراء النظريّة وغير البديهية مناصٌ أو فرارٌ منها.

[2]-المصدر أعلاه، ص 8 ـ 14.

[3]-محمد تقي مصباح اليزدي، **نظريه سياسي اسلام** (النظرية السياسية للإسلام)، ج 1، ص 68، مؤسسه آموزشي بژوهشي امام خميني (رحمه الله)، قم المقدسة، 1378 هـ ش. (مصدر فارسي).

تحديـد الخصائـص الفيزيائيّـة والكيميائيّـة، ولكنـه لا يبـين شـكل الاسـتفادة منهـا بمـا يضمـن السـعادة الحقيقيّـة للإنسـان. إنمـا الديـن هـو الـذي عليـه أن يحكـم في هـذا الشـأن»[1].

إن الأستاذ مصباح اليزدي ضمن اعتقاده بأن للإسلام كلمته وحكمه بشأن جميع شؤون حياة الإنسان، يؤكد في الوقت نفسه على أن تأثيره يأتي من طريق (**النظام القيَمي والأخلاقي**)[2]. من ذلك على سبيل المثال أن:

«إدارةُ مصنـعٍ أو ورشـةٍ تجاريـةٍ، وبيـانُ الأسـلوب الإداري الصحيـح لهـا، أو تقديـم المـشروع والبرنامـج والسـيطرة عـلى تطبيقـه، وتحديـد الفـترة الزمنيـة ودراسـة النتائـج والمعطيـات، هـو مـن شـؤون الإدارة التـي يتكفـل العلـم بتلبيتـه والمسـؤولية عنهـا، وأمـا مـا هـو الـشيء الـذي يجـوز إنتاجـه في ذلـك المصنـع أو تلـك الورشـة ومـا هـو الحـلال والحـرام ومـا يرتبـط بـروح الإنسـان، فهـو مـن مهـام الديـن[3].

أو في الاقتصـاد الإسـلامي، إذ ليـس هنـاك مـن ينكـر الآليـة العلميّـة التـي تحكـم السـوق، بيـد أن الـكلام هـو أن الديـن الإسـلامي يشـتمل عـلى قيَـمٍ خاصّـةٍ تؤثـر عـلى جميـع الأبعـاد الاقتصاديـة لـدى المسـلمين، مـن قبيـل: كميـة وكيفيـة الإنتـاج، ونـوع البضاعـة، والغايـة مـن إنتاجهـا، وقيمتهـا، والتنافـس التجـاري، وبيعهـا. إلا أن هـذا الـكلام لا يعنـي وجـود اختـلافٍ جوهـريٍّ في النظـام العلمـي للاقتصـاد في سـوق المسـلمين وغـير المسـلمين»[4].

وقد نوّه الأستاذ مصباح اليزدي قائلاً:

«يذهـب الجميـع إلى تعريـف (علـم الاجتـماع) بوصفـه علـماً توصيفيّـاً لا دسـتوريّاً... ولا بـد مـن التنبيـه إلى أن توصيفيـة علـم الاجتـماع لا تعنـي أنـه لا

[1]-المصدر أعلاه، ص 62.

[2]-محمد تقي مصباح اليزدي، **بيش نيازهاي مديريت اسلامي** (مقتضيات الإدارة الإسلامية)، ج 1، ص 288، مؤسسه آموزشي بژوهشي امام خميني (رحمه الله)، قم المقدسة، 1377 هـ ش. (مصدر فارسي).

[3]-محمد تقي مصباح اليزدي، **نظريه سياسي اسلام** (النظرية السياسية للإسلام)، ج 1، ص 68، 1378 هـ ش. (مصدر فارسي).

[4]-محمد تقي مصباح اليزدي، **بيش نيازهاي مديريت اسلامي** (مقتضيات الإدارة الإسلامية)، ج 1، ص 286، 1377 هـ ش. (مصدر فارسي).

يتعاطى مع الدستورية أو يرتبط بها. وفي الحقيقة يمكن لعلم الاجتماع أن يمهّد الطريق إلى بعض العلوم الدستوريّة، كما هو كذلك، ومن هنا فإن معطياته تكتسب الكثير من التطبيقات العلميّة. ومع ذلك كله فإن حقائق علم الاجتماع يتم توظيفها والاستفادة منها بعد اكتشافها في مختلف حقول الأخلاق والتربية والتعليم والفن والحقوق، إلا أن الامتياز والاختلاف بين علم الاجتماع والعلوم الدستورية يبقى قائماً»[1].

يذهب سماحة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً:

«هناك في الإسلام الحقيقي قاعدةٌ عامّةٌ يمكن من خلالها أن نستخرج ونستنبط الأحكام الجزئية. والمساعدة التي يمكن لهؤلاء (أي: المتخصصين في العلوم ومختلف الحقول العلمية) تقديمها هي تحديد المصاديق لتلك القواعد العامّة. وعليه فإن امتلاكنا للإسلام لا يعني استغناءنا عن جميع العلوم الأخرى، بل إننا في الحد الأدنى نحتاج إلى مختلف العلوم في معرفة الموضوعات. كما أننا في المقابل لا يمكن أن نستغني عن الإسلام لمجرّد تعلمنا لبعض العلوم؛ إذ لا جدوى من بيان الموضوعات دون معرفة أحكامها»[2].

3. ضرورة تناسب المسائل الإنسانية والاجتماعية في مناهجها

إن اختلاف المساحة بين المناهج والأساليب شاهدٌ آخرُ على استحالة التعارض الحقيقي بين العلم والدين، وإن القائلين بالتعارض بين العلم والدين إنما قالوا بهذا التعارض نتيجةً لغفلتهم عن هذه الحقيقة. وعليه يمكن اعتبار هذه النقطة واحدةً من طرق حلّ التعارض بين العلم والدين من وجهة نظر الأستاذ مصباح اليزدي.

لقد ذهب سماحة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً:

«...إن رسم الحدود بين الأساليب ليس أمراً اعتباريّاً أو تعاقديّاً، بل هو مقتضى طبيعة مسائل العلوم. إن نوع مسائل العلوم الطبيعية يقتضي

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، مشكاة، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن** (المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن)، ص 19 ـ 20. (مصدر فارسي).

[2]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله گفت وشنودهايي در مورد مباحث بنيادي علوم انساني** (سلسلة حوارات حول المباحث الأساسية في العلوم الإنسانية)، حوار مع الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، **فصلية: مصباح**، السنة الثانية، العدد: 8، ص 19 ـ 20. (مصدر فارسي).

أن يُستفاد في حلها من المنهج التجريبي ومن المقدمات التي تحصل من طريق التجربة الحسيّة. ومن ناحيةٍ أخرى فإن المسائل المرتبطة بالمجرّدات والأمور غير المادية لا يمكن أن تحلّ بواسطة التجارب الحسيّة، بل لا يمكن حتى نفيها بالعلوم التجريبية، من ذلك على سبيل المثال: ما هي التجربة الحسية وفي أي مختبرٍ وبأيِّ أداةٍ علميةٍ يمكن اكتشاف الروح والمجرّدات أو إثبات عدم وجودها؟»[1].

4. جدوائية كل واحدٍ من أنواع القضايا الدينيّة والمعطيات التجريبيّة في حقول من المسائل الإنسانيّة

أ ـ مجالات عدم جدوائية القضايا الدينيّة

سُئل الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي: ما هو حجم تدخل أحكام الدين الإسلامي في الأفعال الاختيارية للبشر؟ وهل يتعيّن علينا ـ كمسلمين ـ أن نؤمن بأن للإسلام حكماً في كل شيءٍ؟ أم يمكن القول بوجوب ترك بعض المسائل؟ كأن نقول مثلاً: إن الإسلام لا يُبدي حكماً بشأن قوانين المرور، ولكنه يحكم بشأن علوم من قبيل علم الاجتماع أو الاقتصاد؟

فقال سماحة الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي في الجواب عن ذلك:

«إن الإسلام في ما يتعلق بالحقائق الخارجيّة، لا يُلزم نفسه بأيِّ شيءٍ. فالإسلام ـ على سبيل المثال ـ لا يقول لنا ما هو مقدار ما تعطيه لنا شجرة التفاح من ثمرٍ، وما هي شرائط وظروف إثمارها... فهذه الأمور ليست من شأن الإسلام. فالإسلام إنما جاء لهداية البشر، و[بيان] ما يؤدّي إلى سعادته. إن الإسلام عبارةٌ عن سلسلةٍ من المسائل التي يجب أن نعتقد بها، من قبيل: وجود الله والقيامة (المبدأ والمعاد)، [و] النبوة، وما إلى ذلك. كما أن الإسلام يحتوي على سلسلة من الأحكام العملية المرتبطة بسلوك الإنسان، ومنه ما هو جزءٌ من التعاليم المرتبطة بالمنظومة الأخلاقية والقيّمية للإسلام. وربما تناول الإسلام جانباً من هذه الأمور والمسائل بشكلٍ عرضيٍّ»[2].

---

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه** (تعلم الفلسفة)، ج 1، ص 112، سازمان تبليغات اسلامي، ط 4، طهران، 1370 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله گفت وشنودهايي در مورد مباحث بنيادي علوم انساني** (سلسلة حوارات حول المباحث الأساسية في العلوم الإنسانية)، حوار مع الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، **فصلية: مصباح**، السنة الثانية، العدد: 8، ص 18 ـ 19. (مصدر فارسي).

كما أنه يرى أن نظرة أولئك الذين يتوقعون الحصول من القرآن والسنة على وصفةٍ جاهزةٍ لكلِّ مشكلةٍ أو معضلةٍ اجتماعيّةٍ، هي رؤيةٌ سطحيةٌ وساذجةٌ إلى الإسلام[1].

وبطبيعة الحال يذهب الشيخ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً:

«إن الكثير من المسائل التي تركها الدين إلى حقل العلوم غير الدينية، تندرج بشكلٍ ما ضمن الدائرة الدينيّة، وذلك عندما تتخذ تلك المسائل صبغةً أخلاقيّةً وقيَميّةً»[2].

ب ـ مساحات عدم جدوائية المعطيات التجريبية

كما تقدم في معرض البحث عن نقاط ضعف العلوم التجريبيّة، فقد ذهب الأستاذ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً: بالالتفات إلى مختلف الأبعاد الوجوديّة للإنسان، لا يمكن التوصّل إلى معرفةٍ كاملةٍ ودقيقةٍ بالإنسان من خلال المعطيات التجريبيّة[3].

كما ذهب إلى الاعتقاد قائلاً:

«إن قيمة الخصوصية الكمية تكمن غالباً في الظواهر المادية. والذي يحتوي على صبغةٍ معنويّةٍ وروحيّةٍ لا يمكن تقييمه بواسطة المعايير الكمّية[4].

وعلى هذا الأساس فإن التجربة الحسية لا تُجدي في مثل هذه الموارد، كي تكون متعارضةً مع المعطيات الدينيّة. وفي هذه الموارد إنما يُستفاد من الأساليب العقليّة والقياسيّة فقط. وعلاوةً على ذلك نستفيد في بعض الأحيان من (الوحي) للكشف عن الكثير من الحقائق»[5].

3 ـ أسباب توجيه احتمال التعارض

1. شمولية حقل إشراف الدين والقضايا الدينية

يذهب الأستاذ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بأنه لا يوجد سلوكٌ إلا وهو مؤثِّر ـ بنحوٍ

---

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **بيش نيازهاي مديريت اسلامي** (مقتضيات الإدارة الإسلامية)، ج 1، ص 285، 1377، هـ ش. (مصدر فارسي).

[2]-محمد تقي مصباح اليزدي، **نظريه سياسي اسلام** (النظرية السياسية للإسلام)، ج 1، ص 60، 1378 هـ ش. (مصدر فارسي).

[3]-محمد تقي مصباح اليزدي، **بيش نيازهاي مديريت اسلامي** (مقتضيات الإدارة الإسلامية)، ج 1، ص 285، 1377، هـ ش. (مصدر فارسي).

[4]-المصدر أعلاه، ص 31.

[5]-المصدر أعلاه، ص 294.

من الأنحاء ـ في سعادتنا وشقائنا، وعليه يجب أن نذعن بأن الدين يمكنه أن يبدي رأيه في جميع شؤون حياتنا، ويبين الناحية القيمية والأخلاقية فيها[1].

كما نوّه سماحة الشيخ مصباح اليزدي قائلاً:

«يرى المسلمون أن الدين يحظى بشموليةٍ، فهو يحتوي على جميع المسائل الفردية والاجتماعية للإنسان، وهو يشمل علاقة الإنسان بخالقه، وعلاقة الإنسان بإخوته في الإنسانية، وجميع حقول المسائل الاجتماعية والسياسية والدولية، لأنّ الإسلام يرى أن الله هو الحاكم على الكون والإنسان. وعلى هذا الأساس فإن حقل السياسة والاقتصاد والتربية والتعليم والإدارة وسائر المسائل المرتبطة بالحياة، تندرج ضمن مجموعة الأحكام والقيَم الدينيّة»[2].

وقد ذهب سماحة الأستاذ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً:

«عندما ننظر إلى الحياة الدنيا بوصفها متصلةً بالحياة في الآخرة، واعتقدنا بأن مجموع سلوكيات وأفعال الإنسان تساهم في كماله أو شقائه وانحطاطه، وأنه يمكن لأفعالنا أن تؤثر في كمالنا النهائي وسعادتنا الأبدية، فإنها ستتخذ صبغةً أخلاقيّةً وقيَميّةً، ونعطي الحق للدين في الحكم بشأنها[3].

وباختصارٍ فإنّ الدين من وراء النتائج الدنيوية للأفعال، ينظر إلى الجانب الآخر، حيث تؤدي هذه النتائج بالإنسان إلى الجنة أو الجحيم[4].

وعلى هذا الشاكلة، بالالتفات إلى أن العلم بدوره يبدي رأيه في جميع هذه الحقول، يرد احتمال التعارض في أوجه النظر. ولكن حيث إن العلم بما هو علمٌ لا ينظر إلى الناحية القيميّة والأخلاقيّة من الأعمال والسلوكيّات، يأتي تماهي الدين مع العلم في حقل مباني العلم»[5].

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **نظريه سياسي اسلام** (النظرية السياسية للإسلام)، ج 1، ص 62، 1378 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2]-المصدر أعلاه، ص 23.

[3]-المصدر أعلاه.

[4]-المصدر أعلاه، ص 61.

[5]-محمد تقي مصباح اليزدي، **بيش نيازهاي مديريت اسلامي** (مقتضيات الإدارة الإسلامية)، ج 1، ص 22، 1377، هـ ش. (مصدر فارسي).

يرى سماحة الأستاذ مصباح اليزدي أن للإسلام حكماً بشأن جميع شؤون حياة الإنسان، ومن بينها: الإدارة العامة أو الخاصة، وقيادة المجتمع، والعلاقات الدولية، وإنّ أكبر دورٍ له بوصفه ديناً يكمن في تأثيره من طريق (**النظام الأخلاقي والقيَمي**)[1]. وحيث يكون للعلم بدوره رأيٌ في هذه الحقول، قد يكون هناك في بعض الموارد ـ بالالتفات إلى المباني والقيَم المقبولة ـ تعارضٌ للعلم مع التعاليم الدينية.

2. التعاليم الدينية الناظرة إلى بعض المسائل العلمية

يذهب سماحة الشيخ الأستاذ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بأن الآليات التي تحكم السوق تقوم على أسس المعطيات التجريبية، ومن هنا لا يوجد فرقٌ جوهريٌّ في النظام العلمي للاقتصاد بين سوق المسلمين وغير المسلمين. إذاً يمكن للعلم التجريبي أن يبدي رأيه بشأن هذه الآليات، بيد أن الإسلام يحتوي على قيمٍ خاصّةٍ، «**تؤثر على جميع الأبعاد الاقتصاديّة لدى المسلمين، من قبيل: كمية وكيفية الإنتاج، ونوع البضاعة، والغاية من إنتاجها، وقيمتها، والتنافس التجاري، وبيعها. إلا أن هذا الكلام لا يعني وجود اختلافٍ جوهريٍّ في النظام العلمي للاقتصاد في سوق المسلمين وغير المسلمين**»[2].

وفي الحقيقة لا يمكن للعلم التجريبي أن يحكم بشأن القيَم الحاكمة على هذه الآليات، وإنما التنظير في هذا الشأن هو من شؤون الدين. وقد نوّه الأستاذ مصباح اليزدي قائلاً:

> «**إن التعارض بين العقل والنقل (بين العلم والدين) إنّما يُفترض حيث يمكن إثبات أمرٍ من طريق العقل ومن طريق النقل أيضاً. وحيث لا يكون هناك عدّةُ طرقٍ، لن يكون هناك تعارضٌ. فعلى سبيل المثال لا يمكن لشخصٍ أن يقول: هل الاعتقاد بالتوحيد ينسجم مع العلم أم لا؟ فليس هذا هو حقل العلم. فحيث لا يرتبط الأمر بحقل التجربة الحسيّة، لا يكون للعلم هناك نفيٌ ولا إثباتٌ، كما لا يمكن القول في دائرة التعبديات مثلاً: إنها لا تنسجم مع البرهان العقلي. وبطبيعة الحال فإن الأحكام التعبدية تشتمل على مصالح ومفاسد، وبعضها يثبت من طريق التجربة**»[3].

---

[1]-المصدر أعلاه، ج 1، ص 288.

[2]-المصدر أعلاه، ص 286.

[3]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله درس هايي در باره معرفت ديني 2** (سلسلة دروس في المعرفة الدينية 2)، **فصلية: مصباح**، السنة السادسة، العدد: 21، ص 14 ـ 15. (مصدر فارسي).

بيد أن العقل والعلم لا يستطيعان الكشف عن جميع مصالح ومفاسد الأحكام. وبطبيعة الحال على الرغم من الحقول الخاصة بكلٍّ واحدٍ من العلم والدين، هناك بعض المسائل المشتركة بين العلم والدين.

يذهب الشيخ الأستاذ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً:

«في ما يتعلق بالمقارنة بين نظريات الإسلام وسائر النظريات الموجودة في العلوم الإنسانية، يجب على من يريد دراسة النظريات في مورد موضوعٍ خاصٍّ ـ دون أن تكون له تبعيةٌ فكريّةٌ ـ أن يدرك النظريات المطروحة في الدين؛ إذ من الممكن أن يكتشف رأياً جديداً لم يكتشفه الآخرون، أو يمكن أن يستنبط من الدين بعض المسائل التي يمكن للعلم أن يثبتها في المستقبل»[1].

4 ـ مساحة وقوع التعارض وأشكالها

1. إمكان وقوع التعارض في جميع العلوم الإنسانية

يذهب الشيخ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد، قائلاً:

«من الممكن في الكثير من الموارد ألّا تكون النظريات السائدة منسجمةً مع التعاليم الإسلامية لسببٍ من الأسباب؛ ولذلك لا يكون القبول بها ممكناً. بمعنى أنه من الممكن ألّا يكون هناك انسجامٌ في علم مع النظريات المطروحة في الدين. إن من الواقعية أن النصوص الدينية للإسلام تحتوي على مسائلَ بشأن معرفة الإنسان، لا تنسجم أحياناً مع المعلومات الناشئة من العلوم الإنسانية، بيد أن الوقوف على الموارد التي تتفق أو تختلف فيها نظريات العلوم الإنسانية مع النظريات المطروحة في المصادر الدينية، بحاجةٍ إلى دراسةٍ عميقةٍ وجادّةٍ[2].

إذا أردنا أن نؤمن ببعض الأفكار والنظريات في حقل علم الاجتماع والحقوق والسياسة وما إلى ذلك، تعيّن علينا التخلي عن المدارس التي تمّ تقديمها لنا

[1]-المصدر أعلاه، ص 23 ـ 24.

[2]-محمد تقي مصباح اليزدي، **بيش نيازهاي مديريت اسلامي** (مقتضيات الإدارة الإسلامية)، ج 1، ص 22، 1377، هـ ش. (مصدر فارسي).

مـن طريـق ترجمـة الكتـب الأجنبيـة والترويـج لهـا، ونعمـل بـدلاً مـن ذلـك عـلى طـرح نظريـاتٍ جديـدةٍ في حقـل العلـوم الإنسـانية بحيـث تنسـجم مـع عقائدنـا الدينيـة مـن الناحيـة العلميّـة ومـن حيـث المبـاني والأصـول أيضـاً»[1].

2. أشكال التعارض الممكنة

يذهب سماحة الشيخ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بإمكانية ألّا تنسجم النظريات السائدة في الكثير من الموارد مع الدين والعقائد الإسلامية لبعض الأسباب، ولذلك لا يكون الاعتقاد بها أمراً ممكناً. يرى سماحته أن على عالم الدين أن يحصل على رؤية الدين بشأن موضوعٍ خاصٍّ، ليتحقق بعد ذلك ممّا إذا كان رأي الدين يتفق مع الرأي المقبول في ذلك العلم أو يعارضه. وإذا كان يعارضه، فهل التعارض سطحيٌّ أم أصوليٌّ؟ إذ الاختلاف بين المصادر الدينية والمعطيات العلميّة يتجه في بعض الأحيان إلى اتجاهين متعاكسين تماماً، إلى الحد الذين يعمل كلُّ واحدٍ منهما على نفي الآخر وطرده بشكلٍ كاملٍ، بمعنى أنه لا مندوحة من قبول أحدهما ورفض الآخر، ولا يوجد طريقٌ ثالثٌ، وتارةً يكون التعارض بينهما سطحيّاً وقابلاً للرفع[2].

3. نماذج من التعارض الظاهري

يذهب سماحة الشيخ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً:

«يذعن الجميع بأن القرآن الكريم يشتمل على بعض الأمور التي قد تبدو للوهلة الأولى غيرَ منسجمةٍ مع العقل، بل قد تبدو غيرَ منسجمةٍ حتى مع بعض الآيات القرآنية الأخرى، من قبيل قوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)[3]. إن هذا النوع من الآيات المتشابهة قد أوجد ذريعةً لدى المجسّمة والمشبّهة ليقولوا: حيث يستوي الله على العرش، إذاً يجب أن يكون جسماً. وعلى كلِّ حالٍ يحدث تعارضٌ بين ظاهر هذه الآية ـ بحسب هذا الفهم ـ وبين العقل الذي ينفي الصفات الجسمية عن الله سبحانه وتعالى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى التعارضات

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **نظريه سياسي اسلام** (النظرية السياسية للإسلام)، ج 1، ص 154، 1378 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2]-محمد تقي مصباح اليزدي، **بيش نيازهاي مديريت اسلامي** (مقتضيات الإدارة الإسلامية)، ج 1، ص 22 ـ 23، 1377، هـ ش. (مصدر فارسي).

[3]-طه: 5.

التي يتم طرحها بأشكالٍ أخرى؛ إذ يشتمل القرآن والروايات في بعض المناسبات على أمورٍ ليست من مسائل الدين الأصلية. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الله تعالى عندما يريد أن يدعو الناس إلى الشكر والعبادة وتعظيم آياته، يقول لهم: (أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا)[1]، وهذا لا يشكل موضوعاً أصليّاً للدين، وإنما يأتي عليه الله بشكلٍ عرضيٍّ لحثّ الناس على التدبّر في عظيم خلقه، والإقبال على عبادته. بيد أن هذه المسألة لم يتمّ إثباتها من طريق أيّ علمٍ من العلوم الراهنة. وهكذا في خلق الإنسان؛ إذ هناك آية تقول: (فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ)[2]. في حين أن النظريات الراهنة لا ترى ربطاً بين نطفة الإنسان بالصلب والترائب، وإنما لها وعاؤها الخاص الذي تستقرّ فيه، وقناتها الخاصة التي تخرج منها. هذه من الموارد المعدودات التي أدت بالبعض إلى أن يتوهّم أن الدين الإسلامي لا ينسجم مع العلم أو الفلسفة... وهناك اليوم نجد نظرية تطوّر الأنواع مطروحةً في علم الأحياء بوصفها نظريّةً علميّةً. في حين أن الموجود في القرآن الكريم بشأن خلق الإنسان وأبناء آدم وحواء لا ينسجم مع هذه النظريّة»[3].

طريقة حلّ التعارض الظاهري بين القضايا الدينية والقضايا التجريبية

من بين المسائل الأخرى المطروحة بشأن العلاقة بين العلم والدين، هو كيفية الإجابة على إشكال إبطال القضايا الدينية بالمعطيات التجريبية (وبعبارةٍ أخرى: **التعارض بين العلم والدين**). بالالتفات إلى مفاد المحاور المتقدمة، يمكن القول في مقام الإجابة عن السؤال أعلاه أن الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي، يرى إمكانية حل مشكلة التعارض الظاهري بين مدلول القضايا الدينية والمعطيات التجريبية، على النحو الآتي:

---

[1]-نوح: 15.

[2]-الطارق: 5 ـ 7.

[3]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله درس هايي در باره معرفت ديني 2** (سلسلة دروس في المعرفة الدينية 2)، **فصلية: مصباح**، السنة السادسة، العدد: 21، ص 9 ـ 13. (مصدر فارسي).

1. ترك بعض القضايا العلميّة والدينية

1. المعطيات التجريبية غير المنسجمة مع المباني والتعاليم الدينية المعتبرة

يرى الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي أن تعارض المعطيات التجريبية مع التعاليم الدينية اليقينية إذا لم يتمّ رفعه، فإنه لن يكون مقبولاً، ويتعيّن على علماء المسلمين أن يتركوه. فكما تقدّم أن ذكرنا فقد نوّه الأستاذ مصباح اليزدي أن من الممكن في الكثير من الموارد ألّا تكون النظريات السائدة منسجمةً مع الدين والعقائد الإسلامية لسببٍ وآخرَ؛ وعليه لا يكون القبول بها أمراً ممكناً[1]. كما يذهب سماحته إلى الاعتقاد ـ في ما يتعلق بمقارنة نظريات الإسلام مع سائر النظريّات الأخرى في العلوم الإنسانيّة ـ بأن الذي يتبنى الآراء الإسلامية، ويعتقد بأن ما جاء من الله والنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) صحيحٌ، لا يسعه أن يقبل رأياً مخالفاً لذلك، ولا يرى أيَّ اعتبارٍ للرأي المعارض لتعاليم الله والنبي الأكرم[2].

2. القضايا الفاقدة لسند قوي من الدين

يذهب سماحة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بأن الحفاظ على الدين من التحريف يقتضي المنع من الاستناد إلى القضايا المفتقرة إلى ما يؤيّدها من التعاليم الدينية. وقد تحدّث سماحته في هذا الشأن قائلاً:

«تقوم نصيحتي العامة على أن الروايات التي يتم الاستناد إليها ـ حتى ولو على نحو الاحتمال ـ يجب أن تكون من الروايات المعتبرة والتي يمكن الاستناد إليها في الفقه. فإن مجرد ذكر قصةٍ لا سند لها، حتى إذا كانت منقولةً في كتابٍ معتبرٍ، لا يكفي لكي نستند إليها، ولا سيما في مثل هذه الموارد التي قد تؤدي إلى سوء الفهم، وتفضي إلى الانحراف في الفكر والعمل»[3].

---

[1]-المصدر أعلاه، ص 22.

[2]-المصدر أعلاه، ص 23.

[3]-مكتب التعاون بين الحوزة العلميّة والجامعة، **مجموعه مقالات حقوق** (سلسلة مقالات الحقوق)، المقالة التاسعة، ص 9.

2. طريقة الحلّ النهائية

قال سماحة الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي في بيان طريقة الحل النهائية لمشكلة التعارض بين العلم والدين في الإسلام:

«نحن نعتقد بأن المناهج والأساليب اليقينية العلميّة سواءً أكانت من طريق العقل أو الوحي أو من طريق التجربة الحسيّة واليقينيّة ـ لا تتعارض في ما بينها أبداً، وإذا كان هناك من تعارضٍ (بحسب الظاهر)، فمردّه إما إلى عدم توظيف إحدى هذه الأساليب بشكلٍ صحيحٍ، أو إلى أنه قد تمّ توظيفها في غير موردها، أو إلى أنه قد تمّ تصوّر نتيجةٍ أكبرَ مما تدل عليه بحسب الواقع. لنفترض أننا جرّبنا شيئاً على المستوى الشخصي. إن علماء المعرفة أنفسهم يقولون: ليس من الضروري أن تشتمل الأساليب التجريبية على نتائجَ يقينيّةٍ أزليّةٍ وأبديّةٍ. إذاً معنى هذا الكلام أنه إذا شوهد موردٌ تتعارض فيه تجربتنا الشخصية مع جانب من الدين، يحتمل أن نكون قد أخطأنا في تجربتنا، أو قد يُرى ـ على سبيل المثال ـ تضادٌّ بين الأسلوب العقلي وأسلوب الوحي. وهذا بدوره لا يخرج عن إحدى حالتين: فإما ألّا تكون نتيجة استنباطنا من الوحي يقينيّةً، إذ تقدّم أن الاستنباط من الوحي إنما يقدّم لنا نتيجةً يقينيّةً إذا كان قطعيَّ السند وقطعيَّ الدلالة. فإذا كان السند قطعيّاً والمعنى مبهماً، بمعنى أنه ليس قطعيَّ الدلالة، لا يمكن لنا أن نقول بأنّ النتيجةَ التي حصلنا عليها والاستنباط الذي توصلنا إليه من الوحي، يقينيّةٌ. وعليه فإن كلَّ واحدٍ من النتائج الحاصلة من خلال الأساليب الخاصة بها، وبالنظر إلى أخذ الشرائط اللازمة لتحقيق النتائج اليقينية، لا يمكن أن تتعارض في ما بينها. وإذا وقع التعارض فهو ناشئٌ إما من وجود ضعفٍ أو خطأٍ في موضعٍ ما، أو من وجود مغالطةٍ، أو عدم لحاظ الشرائط العلميّة لتجربتنا، أو لم تكن النتيجة التي حصلنا عليها من الوحي صحيحةً، بمعنى أنها كانت مخدوشة السند أو الدلالة. كما يوجد احتمالٌ ألّا تكون هناك في بعض الأحيان قطعيةً في أيٍّ من نتائج الطرفين، فإذا رأينا ـ على سبيل المثال ـ اختلافاً بين الوحي والتجربة الحسية، ربما نكون قد أخطأنا في النتيجة التي حصلنا عليها من الوحي (بسبب ضعف

السـند أو عـدم قطعيـة الدلالـة)، وقد أخطأنا في تجربتنا الحسـية أيضـاً. أو نتصوّر في بعـض المـوارد وجـود اختلاف بـين الوحي ونتائج الاسـتدلال العقـلي، فقد تكون النتيجـة التـي حصلنـا عليهـا مـن كل واحـدٍ مـن هذيـن الأسـلوبين غـيرَ صحيحـةٍ. مـن البديهـي أننـا في هـذه المـوارد لا نسـتطيع الحديـث عـن الاختلاف بـين العلم والديـن؛ إذ لا نمتلـك جوابـاً صحيحـاً عـن أيٍّ منهما»[1].

وقال سماحته في نهاية المطاف:

«في مـا يتعلـق بحقـل التعـاون العمـلي والعلـوم التطبيقيـة، حيـث يحـدد اللـه تعـالى ورسـوله تكليفنـا، لا نبحـث عـن مصـدرٍ آخـرَ لـكي يحـدد لنـا تكليفنـا. بمعنـى أننـا في تنظيـم سـلوكنا لا نقـول مـرةً: حيـث أمرنـا اللـه بذلـك فإننـا نقـوم بهـذا العمـل، ونقـوم مـرةً أخـرى بـذات العمـل بشـكلٍ آخـرَ؛ لأن عـالم الاجتـماع الفـلاني قـال كـذا، بحيـث نلتـزم بقـول عـالم الاجتـماع بشـكلٍ مسـتقلٍّ ودون أن يسـتند إلى قـولِ نبـيٍّ أو إمـامٍ. فـإن الـذي نسـتند إليـه هـو القواعـد الإسـلامية العامّـة والكليـة»[2].

يذهب سماحة الشيخ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً:

«يحصـل في بعـض الأحيـان أن يفهـم بعـض الأشـخاص شـيئاً مـن الآيـات بتأثـير مـن ذهنيتهـم الخاصـة. وهـذا يعـود إلى الذهنيّـة الخاصّـة للشـخص نفسـه. بيـد أنّ هـذه المـواردَ معـدودةٌ. وهـذا مـن بـين الآفـات التـي تهـدد النصـوص الدينيّـة، بمعنـى أن نفسر النصـوص الدينيّـة عـلى أسـاس الرواسـب الذهنيّـة. فـلا ينبغـي التأثـر بهـذا النـوع مـن الفرضيـات الظنيـة العلميـة، والتخـلي عـن التعاليـم الدينيـة القطعيـة. بـل ولا يصـحّ رفـع اليـد عـن ظاهـر الآيـات اسـتناداً إلى بعـض القواعـد العلميـة، والمصـير إلى المعنـى المجـازي»[3].

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله گفت وشنودهايي در مورد مباحث بنيادي علوم انساني** (سلسلة حوارات حول المباحث الأساسية في العلوم الإنسانية)، حوار مع الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، **فصلية: مصباح**، السنة الثانية، العدد: 8، ص 17 ـ 18. (مصدر فارسي).

[2]-المصدر أعلاه، ص 10 ـ 20. وانظر أيضاً للوقوف على عبارات مشابهة: المصدر أعلاه، ص 21 ـ 22.

[3]-محمد تقي مصباح اليزدي وآخرين، **ميزگرد روش شناسي فهم متون ديني** (طاولة بحث أساليب فهم النصوص الدينية)، **فصلية: معرفت**، السنة السادسة، العدد: 4، ص 14. (مصدر فارسي).

وقال الأستاذ مصباح اليزدي أيضاً:

«نحـن لا ندافـع عن التعارضات الموجودة في المسـيحيّة واليهوديّة، وذلك بسـبب تعـرّض هذيـن الكتابيـن إلى التحريـف، ولا يمكـن الاعتـماد عليهـما لذلـك. وأمـا القـرآن الكريـم فحيـث لا يطالـه التحريـف، وكذلـك الروايـات ذات الأسـانيد المتواتـرة والقطعيـة بسـبب اعتبارهـا، فإننـا ندافـع عنهـا... إن الـذي نذكـره من تعاليـم الديـن، عبـارة عـن المفـاد القطعـي للآيـات والروايـات. فعلينـا أولاً أن نبحـث فيـما إذا كان الدليـل الـذي ننسـبه إلى الديـن قطعيّاً أم ظنيّـاً؟ يحدث في الكثـير مـن المـوارد أن يفتـي فقيـهٌ بفتـوًى، وتكـون فتـواه ظنيـةً. وهنـا نحـن لا ننسـب هـذه الفتـوى إلى الديـن عـلى نحـو القطـع واليقـين. ومـن ناحيـةٍ أخرى عندمـا يتـم طـرح مسـألةٍ بوصفهـا نظريـةً علميّـةٍ، يجـب علينـا أن نـرى هـل هـذه النظريّـة ثابتـةٌ في محلهـا، أم هـي مجرّدُ فرضيـةٍ لم تصـل إلى مرحلة القطع التـي تجعـل منهـا قانونـاً، وإذا تحولـت إلى قانـون، فهـو ليـس قانونـاً ضروريّـاً وكليّـاً، وإنمـا هو قانـونٌ قابلٌ للنقض والاسـتثناء. إن التعارض بـين العقل والنقل، إنمـا يفـترض حيـث يمكـن إثبـات أمـرٍ مـا مـن طريـق العقـل ومـن طريـق النقل أيضـاً. وحيـث لا يكـون هنـاك عـدّةُ طـرقٍ، لن يكـون هنـاك تعـارضٌ. إن حدود العلـم تكمـن في الأشـياء التـي تقبـل التجربـة الحسـية. وحيـث لا يكـون الأمـر مرتبطـاً بالتجربـة الحسـية، لا يكـون هناك للعلـم نفيٌ وإثباتٌ. فليـس الأمر بأن العلـم قـد بلـغ نهايته وتم الكشـف عـن جميع الحقائـق، ولم يبق هنـاك موضعٌ لكشـفٍ جديـدٍ. و عليـه لا ينبغي أبـداً أن نعتبر العلم معارضـاً للأحكام الشرعية، بمعنـى أننـا لا نحصـل أبـداً عـلى يقـينٍ بـأنّ تلـك المصلحة التـي تمّـت مراعاتها في الحكـم لم يعـد لهـا مـن وجـودٍ. فقـد تكون لا تـزال موجـودةً دون أن نعلم ذلك. وهنـا يـأتي دور الأحـكام التعبّديـة. يجب القـول بأننا نعمل بكل مـا يقوله النبي والإمـام، سـواءً علمنـا بمصلحتـه أو لم نعلـم، لأن التجربـة التاريخيـة قـد أثبتـت أننـا نظـن العلـم بالكثير من الأمـور، ليتضح بعـد ذلك أننا كنا مخطئـين في ظننا. فقـد يتـم الكشـف في المسـتقبل عـن أمـورٍ لم يتـم الكشـف عنهـا. بـل أكـثر مـن ذلـك ربمـا لا يتـم الكشـف عـن أمـرٍ إلى نهايـة العمـر، فـما هـو الدليـل عـلى أن

جميع الأمور سوف يتم الكشف عنها؟ والحاصل أنه لا يوجد تعارضٌ أبداً بين أمرين حاصلين من طريقين مختلفين للمعرفة القطعية. فكلما كان هناك تعارضٌ كان أحد المتعارضين قطعيّاً ويكون الآخر ظنيّاً»[1].

العلاقة بين العلم والدين

لا يذهب سماحة الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي إلى عدم التعارض بين العلم والدين في الموارد القطعية فحسب، بل يرى إمكان أن يكمل أحدهما الآخر في الكثير من الموارد. وقد بيّن سماحته موارد ارتباط العلم والدين في الإسلام على النحو الآتي:

1. حاجة الدين إلى سائر العلوم في تحديد مصاديق الأحكام

ذكر سماحة آية الله محمد تقي مصباح اليزدي أن الإسلام الحقيقي يشتمل على قواعدَ عامّةٍ وكليةٍ، يمكن من خلال الاستناد إليها استخراج الأحكام الجزئية واستنباطها. وفي ما يتعلق بمعرفة المصاديق الجزئية، قد نتعرّف على بعض الموارد بأنفسنا، ويتعرّف العلماء الآخرون على الموارد الأخرى ويعملون بذلك على تحديدها لنا. وعليه فإن مساعدة المتخصصين في العلوم والحقول المتنوّعة لعلماء الدين، تكمن في تحديد المصداق لتلك القواعد الكلية. إذاً فليس الأمر بحيث يمكن للإسلام وحده أن يغنينا عن سائر العلوم الأخرى. نحن نحتاج إلى العلوم المتنوّعة في معرفة الموضوعات في الحد الأدنى. كما ليس الأمر بحيث إذا تعلمنا الأمور الأخرى، سوف تغنينا عن الإسلام، إذ لا فائدة من بيان الموضوعات، إذا لم يتمّ تعيين الحكم[2].

2. إثبات بعض مسائل الدين في حقل الأفعال بواسطة العلوم التجريبية

قال سماحة الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي:

«يعمل الدين في حقل السلوكيات على بيان مسائل يمكن لنا أن نثبتها من خلال التجارب الحسية. إذاً لا بدّ قبل كل شيء من تحديد مساحة الدين وما

---

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله درس هايي در باره معرفت ديني 2** (سلسلة دروس في المعرفة الدينية 2)، **فصلية: مصباح**، السنة السادسة، العدد: 21، ص 11 ـ 16. (مصدر فارسي).

[2]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله گفت وشنودهايي در مورد مباحث بنيادي علوم انساني** (سلسلة حوارات حول المباحث الأساسية في العلوم الإنسانية)، حوار مع الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، **فصلية: مصباح**، السنة الثانية، العدد: 8، ص 19 ـ 20. (مصدر فارسي).

هـي أطره، والقـول بعـد ذلـك: إن كل مـا يتـمّ إثباتـه في هـذا الإطـار ـ سـواءً مـن طريـق العقـل أو بمسـاعدة العلـوم الحسـيّة والتجريبيـة أو مـن طريـق الشـهود العرفـاني ـ إذا كان كاشـفاً عـن الإرادة الإلهيـة، وأردنـا أن ننسـب مضمونـه إلى الله، وجـب علينـا القـول: إن هـذا جـزءٌ مـن تلـك المنظومـة الدينيـة التـي أنزلهـا اللـه، ويغـدو مـن المعرفـة الدينيّـة»[1].

3. الاستفادة من العلم لتعيين خلفيات مصالح ومفاسد الأحكام التعبديّة

يذهب سماحة الأستاذ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً:

«إن حـدود العلـم تكمـن في الأشـياء التـي تقبـل التجربـة الحسـية. وحيـث لا يكـون الأمـر مرتبطـاً بالتجربـة الحسـية، لا يكـون هنـاك للعلـم نفـيٌ وإثبـاتٌ. وعـلى هـذا الأسـاس لا يمكـن القـول في مـورد اللـه تعـالى: إن هـذا الاعتقـاد لا ينسـجم مـع العلـم، لأن هـذا لا يدخـل في دائـرة صلاحيـات العلـم، خلافـاً لحقـل التعبديـات، حيـث لا يمكـن القـول عـلى سـبيل المثـال: إنـه لا ينسـجم مـع البرهـان العقـلي، لأن الأحـكام التعبديـة، لهـا مصالـحُ ومفاسـدُ يمكـن إثبـات بعضهـا مـن طريـق التجربـة، فهـي في المـوارد الجزئيـة مرتبطـةٌ بالتجربـة، ولا يمكـن للعقـل وحـده أن يحكـم في هـذا الشـأن، وعليـه يجـب الاسـتعانة بالعلـم والتجربـة. وحيـث تكـون هنـاك إمكانيـةٌ للتجربـة، يمكـن للعلـم هنـاك أن يبـدي رأيـه»[2].

4. الاستفادة من العلم لرعاية المصلحة العامة في تنظيم القوانين

ذكر سماحة آية الله محمد تقي مصباح اليزدي، قائلاً:

«لا بـدّ مـن التحقيـق لضـمان الحـدّ الأقـصى لمصلحـة النـاس في سَـنّ القوانـين. فلـو أنفـق الفقيـه الجامـع للشرائـط حتـى ثمانـين سـنة مـن عمـره في الفقـه والأصـول، لـن يسـتطيع أن يُحيـط علـماً بجميـع تفاصيـل وأبعـاد الأمـور الاجتماعيـة والسياسـية والدوليـة. وبذلـك، إذا أراد تحديـد المصالح بشـكلٍ دقيقٍ،

---

[1]-محمد تقي مصباح اليزدي، **سلسله درس هايي در باره معرفت ديني 1** (سلسلة دروس في المعرفة الدينية 1)، **فصلية: مصباح**، السنة الخامسة، العدد: 20، ص 11. (مصدر فارسي).

[2]-المصدر أعلاه، السنة السادسة، العدد: 21، ص 15.

وجب عليه الاستناد إلى الأساليب العقلائية. وربما احتاج في بعض الأحيان إلى المناهج الإحصائية لتشخيص المصالح. ولكن هذا لا يعني أن الإحصاء والاستقراء تصنع لنا حقوقاً. إن هؤلاء يحددون خلفيات المصالح والمفاسد، أو بعبارةٍ أخرى: إنهم يعملون على تحديد الموضوع، كما يحددون خصائص الموضوع لنا، وما هي الظروف التي نعيش فيها، وما هي الأمور التي تقتضيها هذه الشرائط بما يوافق مصالحنا. إن الذي يكتسب الصفة الرسمية هو أمر الولي الفقيه. وهو لكي يُصدر الأمر يحتاج إلى تشخيص الموضوع، وأن يستشير الآخرين من ذوي الخبرة والتجربة، وأن يقوم هؤلاء بدراسة المسائل مورد البحث بشكلٍ علميٍّ ورفع تقريرهم إلى الولي الفقيه، ليحكم في ضوء ما يتوصّل إليه من خلالها»[1].

5. الاستفادة من العلم لمعرفة الموضوعات الجديدة

لقد ذكر الأستاذ مصباح اليزدي قائلاً:

«يشهد العصر الراهن طرح موضوعاتٍ جديدةٍ. ولإصدار الحكم الاجتهادي الدقيق بما يتطابق مع حاجة العصر، لا بدّ من معرفة المسائل والموضوعات. بالالتفات إلى عدم توفر طرق معرفة هذه المسائل في الحوزة العلمية، يجب الاستفادة من معارف وعلوم المتخصصين من خارج الحوزة العلميّة أيضاً، كي تتوفّر إمكانية المعرفة الدقيقة، وبالتالي إصدار الفتوى في الموضوعات الجديدة، وتلبية حاجات المجتمع. ومن هنا يجب على المجتهد ـ بالإضافة إلى العلوم المتداولة في الحوزة العلميّة أن يحيط علماً بالعلوم المعاصرة أيضاً، كي يتمكن من إصدار الأحكام التي يحتاجها المجتمع من خلال توظيف نفس القواعد التي يمتلكها»[2].

وعلى هذا الأساس يذهب سماحة الأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي إلى الاعتقاد قائلاً:

«لا بدّ في المسائل الفقهيّة من توفر معلوماتٍ خاصّةٍ من العلوم التجريبيّة،

[1]-مكتب التعاون بين الحوزة العلميّة والجامعة، **مجموعه مقالات حقوق** (سلسلة مقالات الحقوق)، المقالة الخامسة عشرة، ص 34.

[2]-المصدر أعلاه، ص 96 ـ 97.

ولا سـيّما في مجـال التعـرّف عـلى الموضوعـات في المسـائل الاجتماعيّـة، وخاصـةً الموضوعـات المسـتحدثة، والتعـرّف عـلى العلـوم ذات الصلـة، الأعـم مـن العلـوم التجريبيّـة والعلـوم الاجتماعيّـة»[1].

6. الحاجة إلى العلوم الجديدة للمقارنة بين الإسلام والنظريّات والمدارس البشرية

قال سماحة الشيخ مصباح اليزدي:

«بالالتفـات إلى أن بعـض أقسـام العلـوم والمعـارف الإسـلاميّة ترتبـط بعـدد من العلـوم العقلية والتجريبيـة، إنمـا يمكـن إثبـات أفضليـة الإسـلام في كلِّ حقـلٍ إذا كنـا عـلى معرفـةٍ بأحـدث النظريـات المرتبطـة بهـا، وتوفـرت لدينـا الإمكانيّـة والقـدرة عـلى دراسـتها وتقييمهـا ومقارنتهـا بتعاليـم الإسـلام»[2].

7. مساعدة العلوم التجريبيّة على حل المسائل العقائديّة

قال سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي في خصوص ارتباط العلوم التجريبية بالعقائد:

«إن المسـاعدة الوحيـدة التـي يمكـن لتطـوّر العلـوم التجريبيـة أن يقدّمهـا لحـل المسـائل العقائديـة، هـي أن يشـكل بعـض النتائـج القطعيـة للعلـوم واحـداً مـن مقدمـات (صغـرى) البراهـين الفلسـفية»[3].

---

[1]-المصدر أعلاه، ص 126.

[2]-المصدر أعلاه، ص 122.

[3]-محمد تقي مصباح اليزدي، **ايديولوژي تطبيقي** (الأيديولوجية المقارنة)، ج 1، ص 15، مؤسسة در راه حق، قم المقدسة، 1360 هـ ش. (مصدر فارسي).

دراسةٌ مقارنةٌ لمسألة العلاقة بين العلم والدين في اللاهوت المسيحي الجديدة[1]

فاطمة أحمدي[2] و حميد رضا آيت اللهي[3]

يتمحور موضوع البحث في هذه المقالة حول ما طُرح من آراء من قبل ثلاثة منظّرين بارزين في مضمار العلاقة بين العلم والدين، وهم إيان بربور وليستر إدغار ماكغراث وتيد بيترز، حيث تطرّق الباحثان فيها إلى إجراء دراسةٍ مقارنةٍ بهدف بيان هذه الآراء في رحاب مبادئ اللاهوت المسيحي الجديد.

الجدير بالذكر هنا هو أنّ هذه المقالة قد دُوّنت بأسلوبٍ دقيقٍ وجذّابٍ، حيث استعرض كاتباها موضوع البحث بإطاره العامّ على ضوء بيان نظريات المفكّرين الثلاثة المشار إليهم، لذا فهي تتضمّن نقاطاً إيجابيةً جديرةً بالاهتمام وبما فيها أنّ كاتبيها وضّحا في ختامها الأسس اللاهوتية وسائر المبادئ التي ترتكز عليها النظريات المذكورة.

الجدير بالذكر هنا أنّ الكاتبين في المبحث الخاصّ بنظريات المفكّر ليستر ماكغراث لم يتطرّقا إلى النهج الذي اتّبعه في التعامل مع نقاط الخلل التي تطرح على الآيات العلميّة الموجودة في العهدين باعتبارها تتعارض مع الاكتشافات العلميّة الحديثة والقوانين العلميّة القطعية والثابتة، وكما هو معلومٌ فإنّ إحدى

[1]-المصدر: أحمدي، فاطمة و آيت اللهي، حميدرضا، «**بررسي مقايسه اى روابط علم و دين در الهيات جديد مسيحى{با تاكيد بر آراى مك گراث،بربور وپيترز }**»، **مجلّة أديان و عرفان الفصلية**، العدد الأوّل، خريف وشتاء 1388 هـ. ش. (2009م)، الصفحات 11 - 27.

تعريب: علي الحاج حسن.

[2]-طالبة دكتورا- جامعة العلامة الطباطبائي، تهران، ايران.

[3]-أستاذٌ في جامعة العلامة الطباطبائي، تهران، إيران. من جملة مؤلّفاته ما يلي: **كتاب راهنماى مدرس دوره آموزشى دين و حالات معنوى، سنجه‌هايى در دين پژوهى معاصر، جستارهايى در فلسفه و دين پژوهى تطبيقى، فلسفه دين، تاريخ فلسفه دين *1875*م ١٩٨٠-م، چالش‌هاى بنيادين ما در علم، دين و سياست، خدا و دين در جهان پسامدرن، مفاهيم و مسايل فلسفه دين.**

المؤاخذات الجادّة التي تُطرح على رأي من زعم وجود تعارضٍ بين العلم والدين تكمن في تبنّي ذات النهج الذي تبنّاه المفكّرون التقليديون، وقد تبنّوا فكرة التعارض مستدلّين عليها بالكثير من مضامين آيات العهدين التي لا يمكن تأويل بعضها بأيّ نحوٍ كان.

ومن جملة نقاط الضعف في هذه المقالة أنّ كاتبَيْها لم يتطرّقا إلى تحليل الموقف الذي اتّخذه أبرز العلماء المسيحيين إزاء آيات العهدين المشار إليها أعلاه ولم يوضّحا كيف تمّ طرحها ضمن مبادئ اللاهوت المسيحي الحديث.

لدى تسليطهما الضوء على ما طرحه المفكّر إيان بربور، أكّدا على أنّه رفض قول من يعتقد بتناسق الرؤيتين الإسلامية والمسيحية بخصوص مسألة العلم.

ومن نقاط الضعف التي تطرح على مضمون المقالة أنّها لم تتضمّن أيَّ مباحثَ - ولو مقتضبةً - للدفاع عن الرؤية الإسلامية بخصوص ما طُرِح من مواضيعَ، فالنصوص الإسلاميّة المقدّسة أعارت أهميةً بالغةً للعلم والطبيعة، وقد بلغت درجةً من التعالي بحيث لا يمكن مقارنة مضامين النصوص المقدّسة المسيحية معها، وأبرز ما طرحته التعاليم المسيحية يتمثّل في نظرية مركزية الأرض وأمثالها، فقد تجلّت أهمية العلم والطبيعة في الفقه والأصول النظريّة الإسلامية كافّةً بكلِّ وضوحٍ.

بشكلٍ عامٍّ يمكن القول أنّ كاتِبَي المقالة لم يخفقا في طرح تحليلٍ شاملٍ وموجَزٍ بخصوص نظريات المفكّرين الثلاثة المذكورة أسماؤهم أعلاه، أي إيان بربور وليستر إدغار ماكغراث وتيد بيترز، بخصوص العلاقة بين العلم والدين، لذا فهي تعود بالنفع على من يقرأُها دون أدنى شكٍّ.

كلمة التحرير

ملخص

نحاول في هذا المقال دراسة العلاقة المتصورة أو المحققة بين العلم والدين وذلك من خلال رؤى كلٍّ من **آليستر ماك غراث، باربر، وبيترز**، ثم نقارن بين آرائِهم بعد إحصاء نقاط الاشتراك والافتراق. بعد ذلك نقدم نماذجَ عن رؤية كلِّ واحدٍ من المفكرين المتقدمين حول العلاقات المتحققة بين العلم والدين وندرس نقاط الاشتراك والافتراق في ما بينهم، وفي النهاية نقدم جدولاً يوضّح العلاقة التبادلية أو المواجهة التاريخية بين العلم والدين في مرحلة القرون الوسطى وكذلك في القرون: السابع عشر، والثامن عشر والتاسع عشر. يعتقد **باربر** بوجود علاقاتٍ أربعٍ بين العلم والدين (**الحوار، الاستقلال، التعارض والتعاون**). وهو يعتقد أن **التعاون** هو الذي يحكم العلاقة بينهما. وأشار بيترز إلى وجود علاقاتٍ ثمانٍ (**العلميّة، الامبرياليّة العلميّة، التسلّط الديني، الخلق العلمي، نظريّة اللغتين، الاتّفاق الفرضي، التداخل الاخلاقي وعصر المعنويّات الجديد**) وأكّد هو على علاقة الاتّفاق الفرضي في الحوار. وقد أشار ماك غراث إلى علاقاتٍ ثلاثٍ حيث أكّد على الحوار بينهما.

عرض المسألة

عُرضت آراءٌ متعدّدةٌ تتناول العلاقات المتصورة أو المتحققة بين العلم والدين وقد امتاز بعضها بالنضوج على مستوى توضيح العلاقة. حاول بعض المفكرين تصنيف أنواع العلاقات المطروحة في الفكر الغربي الحديث ضمن نماذجَ ثم بدأوا تقييم هذه النماذج. تختلف هذه النماذج التي حاولوا توضحيها من خلال تصنيف أنواع العلاقات وذلك من جهة النسب الخاصة التي تُقدَّم لأيِّ علاقةٍ وكذلك من جهة نوع التصنيف وأنواع أقسامه. السؤال الأساس الذي يُمكن طرحه هنا: كيف يمكن إدراج المسائل المعروضة في هذه النماذج في تصنيفٍ دقيقٍ؟ ما هي النسبة بين هذه النماذج وما هي أوجه الاشتراك والافتراق التي يمكن تصورها فيها؟ بحيث يمكن من خلالها دراسة سبب اختلاف الآراء الذي يمهد لتقديم نموذجٍ جامعٍ.

نموذج ماك غراث: **آليستر ماك غراث**[1]، هو أستاذ الإلهيّات التاريخيّة في جامعة

[1]-Alister Mc Grath.

أكسفورد وباحثٌ مساعدٌ أوّلُ في مدرسة هريس مانشستر. ولد عام 1953 في إيرلندا الشمالية. درس بدايةً الكيمياء وقبل أن يشرع في دراسة الإلهيات دوّن بعض الدراسات حول علم الأحياء في جامعة أكسفورد. يقول أن رغبته الشخصية بالعلم والدين تعود إلى أكثر من عشرين سنةً من قبل دراسة علم الأحياء. دوّن ماك غراث مجموعةً من الكتب حول العلم والدين من أبرزها: «**إله دوكينز، الجين، الميمات ومعنى الحياة**[1]»، «**أوهام دوكينز؟ البنيويّة الإلحادية وإنكار العالم الروحاني**[2]» وكتابه الأخير «**الإلهيّات الطبيعيّة**»[3].

بدأ التحقيق في مناهج البحث في العلم والدين وفي الاتجاهات التي راجت في القرون الأخيرة حول العلم والدين. لا يعتقد ماك غراث بالفصل بين ساحة العلم وساحة الدين بل يعتقد أنهما لغتان يكملان بعضهما البعض وليسا متعارضَيْن (McGrath,1999.1-6).

تحدث ماك غراث في الفصل الثاني من كتاب «**دروس العلم والدين**»[4]. حول أنواعٍ ثلاثةٍ من المواجهة المتصورة بين العلم والدين وهي:

نموذج التعارض:

يعتقد ماك غراث أن أهم علاقةٍ يمكن تصورها حول العلم والدين هي علاقة التعارض والمواجهة[5]. يقول بعد دراسته الجذور التاريخية لهذا النموذج:

«يمكن دراسة الأجواء العامة بين العلم والدين في المسيحية ضمن أثرين يعودان إلى أواخر القرن التاسع وهما الكتابان الآتيان: «تاريخ التعارض بين العلم والدين»[6] من تأليف جان ويليام درابر[7] وكتاب «تاريخ

[1]-***Dawkin's God*: *Genes,Memes and the Meaning of life***, Black well,2004.

[2]-***The Dawkin's Delusions*? *Atheist fundamentalism and denial of divine***,2007.

[3]-Natural Theology,2007.

[4]-***An Introduction to Science and Religion***.

[5]-coflict.

[6]-***History of the conflict between Religion and science.***

[7]-John willion Draper.

المواجهـة بـين العلـم والإلهيّـات في العـالم المسـيحي[1]» مـن تأليـف انـدرود ديكســون وايــت[2]»(McGrath,1999,p.44).

يعتقد كلٌّ من داربر ووايت أن العلوم الطبيعيّة هي المنجية للبشر من اعتداء الأفكار الدينيّة التقليديّة بالأخص المذهب الكاثوليكي الرومي لذلك يجب العمل على انتشارها. ثم إن تاريخ العلم يحكي عن تعارض سلطتين متخالفتين أي الإيمان التقليدي والأمزجة البشريّة. (white,1874,37,draper) ويؤكدان أن نظريّة دارون حول بقاء الأصلح في نهاية القرن التاسع عشر قد دعمت صورة التعارض. ويوضح ماك غراث أن التغيير الاجتماعي هو الدليل الواقعي لنموذج التعارض والمعرفة العلميّة هي مصدرٌ ثقافيٌّ توجدها المجموعات الاجتماعيّة الخاصة للوصول إلى الأهداف الشخصيّة ولاستخدامها. وقد أدّت هذه المسألة إلى تنافسٍ كبيرٍ بين علماء الدين والمفكرين في بريطانيا في القرن التاسع عشر. كان يُنظر إلى علماء الدين نهاية القرن التاسع عشر على أنّهم أعداء العلم وأعداء التطوّر الاجتماعي والعقلي.

عارض **البنيويون** العلوم الطبيعية بشكلٍ عميقٍ (47-McGrath,1999,46). عمل **هنري موريس**[3] في كتابه «**الحرب الطويلة ضد الله**[4]» على نقد نظرية التكامل واعتبر أن الداروينيّة الجديدة بمثابة استمرارٍ للحرب الشيطانية الطويلة ضد الله. لذلك ليس من الإنصاف اعتبار استمرار تصور التعارض هو مجرد نتيجةٍ لأفكار مجموعةٍ من المفكرين ضد الدين. وفي المقابل اعتبر البنيويون أن العلم قد أعلن الحرب على الدين. ويشير إلى هذه المواجهة، المحاكمات المحلية التي جرت عام 1925 والتي دعمت تصور التعارض. وقد تجلى هذا النموذج في الإعلام المعاصر على شاكلة العنوان الآتي: «**العلم أبطل الدين**» (Ibid.49).

[1]-***History of warfare of science with theology in christendon.***

[2]-Andrew Dickson white.

[3]-Henry Morris.

[4]-***the long war against God.***

النماذج غير الجدلية

هناك اتجاهان هامّان آخران يتحدثان حول العلاقة بين الدين والعلوم الطبيعية يشتركان في الخصوصية الآتية وهي اجتنابهما التعارض والمواجهة بين العلم والدين. وهما:

ألف - نموذج الاتجاه الواحد (**العلم والدين صاحبا اتّجاهٍ واحدٍ**)

ب – نموذج التمايز (**العلم والدين متمايزان**)

1. نموذج الاتجاه الواحد

يعود منشأ هذا الاتجاه إلى المتألهين البريطانيين الطبيعيين في القرن السابع عشر ويؤكد أن كافة أنواع الحقيقيّة هي حقيقةٌ تعود إلى الله، ويبين ضرورة استقبال كافة التطورات العلميّة باعتبار أنّها تتناسق مع الإيمان المسيحي. وصل هذا الاتجاه إلى أعلى مستوياته في القرن التاسع عشر. جرى تفسير الإيمان المسيحي طبق المذهب البروتستانتي الليبرالي وكذلك طبق آراء شلاير ماخر وآلبرت ريشل بما يشير إلى تناسبه مع عقلانية ذلك العصر. كما عملت الإلهيّات المرنه على التلاقي بين الديانة المسيحية ونتاج العلوم الطبيعيّة. واعتبر كلٌّ من **آلفرد نورث وايتهد**[1] **وتشارلز هارتشورن**[2] أن الله يعمل ضمن المجريات الطبيعيّة، لذلك اعتقدوا بوحدة اتجاه العلم والدين (Ibid.50). وأكد **بيير تيلار شاردن**[3] أن الله يوجه عملية التكامل نحو البنى المعقدة والمراتب الوجوديّة العليا. (7-Teilhard de Chardin,1959,p.186). وعارض عالم الالهيات الكمبريجي **تشارلز يون**[4] في كتابه «**الدين الطبيعي والالهيات المسيحية**»[5]، تقسيم العالم إلى جزءَيْن روحاني وفيزيائي واعتبر أن العالم واحدٌ غيرُ قابلٍ للقسمة. (Raven,1953,63 qTd. McGrath,1999,43).

[1]-Alfred North Whitehead.

[2]-charles Hartshorn.

[3]-Pierre Teilhard de Chardin.

[4]-charles Raven.

[5]-***Natural Religion and chirstian theology***.

2. نموذج التمايز

وقف المذهب الأرثوذكسي الجديد من خلال ممثله **كارل بارت**[1] في مواجهة المذهب البروتستانتي الليبرالي واعتبر أن العلوم الطبيعيّة لا تؤثر في الدين المسيحي، كما لا يمكنها نقض الإيمان أو الدفاع عنه. هو يعتقد أن فرضيّات العلوم والإلهيّات مختلفةٌ عن بعضها بالكامل. يوضح **لنكدان جيلكي**[2] في كتابه «**صانع السماء والأرض**[3]» أن العلم والدين يضعان أمامنا طرقاً مختلفةً من الحقائق. فالعلوم الطبيعيّة تسأل عن الكيفيّة والإلهيّات عن الأسباب، والعلوم الطبيعيّة مع العلل الثانويّة (**العلاقات في دائرة الطبيعة**) والإلهيّات مع العلل الأولية (**المنشأ النهائي والغايات الطبيعة**) (Gilkey,1970,30qtd,49).

الدين وانتشار العلوم الطبيعيّة

أكمل ماك غراث بحثه بدراسة العوامل السلبية والإيجابيّة المؤثرة في تقدم أو عدم تقدم العلم والدين. شرع بدراسة عامليْن سلبييْن يمنعان تطور العلم أو يمنعان انتشار الدين:

ألف- أصوليّة الدين التقليدي (**الدين يمنع تقدم العلم**)!

ب- تضع الرؤية العلميّة، الرؤى التقليديّة على حافة الجدل (**العلم يمنع انتشار الدين**)؛ (McGrath,1999,51).

يرتبط الموقف الأول بخاصية الأصولية التقليديّة حيث تكون الكنائس الغربية والأصوليون التقليديون مخالفين للتصوّرات الأساسيّة الجديدة، والعلوم الطبيعيّة هي علوم تُفهم على حديتها من حيث ترديدها في العقل الكلي. أما الموقف الثاني فيشير إلى أن ظهور الرؤية العلميّة يشكك في العديد من الرؤى الدينيّة التقليديّة. إن النموذج الكوبرنيكي للمنظومة الشمسية هو نموذجٌ جدليٌّ يقف مقابل رؤية مركزية الأرض التي تبنّتها الأفكار الدينيّة التقليديّة. وإذا كانت النيوتينية قد أيّدت في البداية بعض التعاليم

[1]-karl Barth.

[2]-Longdon Gilkey.

[3]-*Maker of Heaven and Earth*.

التقليدية ومن جملتها مسألة الخلق، إلا أنّها أخذت تتجه نحو معارضة الدين مع المزيد من التوسع والانتشار حيث أصبح واضحاً طبق هذه الرؤية عدم حاجة العالم إلى الإله. وشكلت الدراسات الداروينية موقفاً جدليّاً مباشراً لنظرية الخلق الخاص (أي أن يخلق الله كلَّ نوعٍ بشكلٍ مباشرٍ). كان كوبرنيك وداروين يعتقدان بأن العلاقة القائمة بين العلم والدين هي التناقض. أمّا العاملان اللذان يؤديان إلى تقدم العلم أو انتشار الدين فهما:

ج- البحث حول الطبيعيّة، والبحث حول الله (العلم يؤدي إلى انتشار الدين).

د- النظم الإلهي للطبيعة (الدين يؤدي إلى انتشار العلم)؛ (Ibid.53)

يوضح الموقف (ج) أن مسألة خلق الله للكون هي مسألةٌ تدفع نحو التحقيق والبحث العلمي في الطبيعة. أما في ما يتعلق بموقع النظم الطبيعي فنحن أمام خياراتٍ ثلاثةٍ:

1. العالم الطبيعي الإلهي؛
2. العالم الطبيعي مخلوقٌ وهو شبيهٌ بخالقه إلى حدودٍ ما؛
3. لا علاقة تربط عالم الطبيعة بالله.

إذا لم يكن لعالم الطبيعة أيُّ ارتباطٍ بالله، فلن يكون هناك أيُّ دافعٍ للتحقيق حوله. كذلك إذا كان عالم الطبيعة يرتبط بنسبة مع الله، فذلك يشكل دليلاً واضحاً للتحقيق حوله، لأنه يقدم لنا إمكاناً لبصيرةٍ عميقةٍ حول الله الخالق. إن مسألة الخلق تؤسس لعلاقةٍ بين الله والنظم الطبيعي. يعتقد ماك غراث أن نظرية الكتابين[1] تجعل من معرفة الله ممكنةً سواءً عن طريق الكتاب المقدس أو كتاب الطبيعة. إن فكرة إدراك الله غير المشهود عن طريق الكائنات المشهودة، تقدم لنا دافعاً أكبرَ للبحث حول الطبيعة.

ويبين هذا الموقف أن مسألة الخلق في المسيحيّة واليهودية يُراد بها أن الله قد فرض

[1]-يقصد من نظرية الكتابين، **كتاب الخلق (عالم الوجود) والكتاب المقدس.**

النظم والعقلانيّة والجمال في خلق الطبيعة. ويشير مصطلح «**القوانين الطبيعيّة**»[1] إلى أنّ للكون نظاماً يمكن للبشر أن تكتشفه (Ibid,54-55). الحقيقة هي أن كلَّ تحليلٍ يدور حول العلاقة التاريخيّة بين العلم والدين والذي يصف هذه العلاقة بالإيجاب أو السلب، هو اتّجاهٌ اختياريٌّ. يعتقد **ماك غراث** أنّ للعلاقة التاريخيّة بين العلم والدين وجهَيْن. فالاعتقاد الديني شجّع على ظهور العلوم الطبيعية وعمل على إضعافها أيضاً (Ibid,56).

نماذج العلاقة بين العلم والدين من وجهة نظر إيان باربر وتيد بيترز

يعتبر كلٌّ من **إيان باربر**[2] **وتيد بيترز**[3] منظريْن هامَّيْن في مجال العلم والدين، وقد صنّف كلُّ واحدٍ منهما العلاقات المتصورة والمحققة بين العلم والدين وقاما بشرحها. يعتقد الكثيرون أن باربر قد خطا الخطوات الأساسية للشروع بأبحاثٍ جديّةٍ في هذا المجال بعد انتشار كتابه «**العلم والدين**». (باربر،1983،9).

سنعمل بدايةً على توضيح آراء هذين المفكريْن ثم نقارن بين آرائِهما وآراء ماك غراث. صور إيان باربر وجود أربع علاقاتٍ بين العلم والدين: التعارض، الاستقلال، الحوار، التعاون (راسل، Barbour,1990.45-6;40,1384). ووضح تيد بيترز ثماني علاقات بين العلم والدين: **العلميّة، الإمبرياليّة العلميّة، السلطة الدينيّة، نظريّة الخلقة العلميّة، نظريّة اللغتين، الاتفاق الفرضي، التآزر الأخلاقي وعصر المعنويّات الجديد** (آيت اللهي، 170؛ Peters,1998,13-2)

وبعد توضيح نموذج باربر سنعمل على توضيح نموذج بيترز بالاعتماد على النموذج السابق.

---

[1]-Laws of nature.

[2]-Ian Barbour.

[3]-Ted Peters.

1. نموذج التعارض

يعتقد باربر أن التعارض بين العلم والدين قد يحصل من جهة المتعلمين وقد يحصل من جهة المتدينين، ثم إنّ كلَّ واحدٍ منهما يحاول إزاحة المنافس (Barborn,2000m145). هنا يطرح تيد بيترز مسألة العلميّة[1] حيث لا يبقى أيُّ مجالٍ للدين في الكون على أساسها. عُرضت هذه الرؤية في القرن التاسع عشر وعُرفت برؤية **أوعست كونت** الذي قسّم المراحل البشرية إلى ثلاثٍ: **الدين، الفلسفة والعلم**. في مرحلة الدين يعمد البشر إلى تحليل الظواهر الطبيعيّة بالاستعانة بالمفاهيم الدينية. وفي مرحلة الفلسفة تبدأ البشرية بالتفلسف لتحليل الظواهر الطبيعيّة، وبعد تطور العلم يبدأ توضيح سلوك الطبيعة بالاعتماد على العلم. أما العلاقة الأخرى التي يرسمها بيترز للعلم والدين، فهي الإمبريالية العلمية[2] حيث يتم إدخال الدين إلى الدائرة العلميّة. يعتقد بيترز أن المواجهة بين العلم والدين تدفع المتدينين لتقديم رؤًى تحمل عناوين السلطة الدينية[3] (**رؤية النص الإنجيلي**)، وخلاصتها أنّ العلم يصبح صحيحاً إذا وافق الكتاب المقدّس. وحاول البعض متمسكاً بالخلقة العلمية[4] تقديم أدلّةٍ تبين وجود شواهد على رؤية النص الإنجيلي (آيت اللهي، 2-173).

2. نموذج الاستقلال

أطلق باربر عنوان **الاستقلال** على العلاقة الثانية بين العلم والدين بينما أطلق عليها بيترز نظرية اللغتين [5]. جرى الحديث عن العلم والدين هنا على أنّهما ساحتان مختلفتان. وقد اعتبر **فيتغنشتاين** المتأخر أن لغة العلم مستقلةٌ عن لغة الدين وكلُّ واحدةٍ منهما صورةٌ عن الحياة. كما يعتقد **لينغدان جيلكي** أن أوضاع وأحوال وأهواء الأفراد متمايزةٌ ومتفاوتةٌ عند عرض الأبحاث العلميّة والدينيّة. (Gilkey,1985,49-52.108-113). وأيّد المتدينون، الذين يعتبرون الدين أمراً داخليّاً والعلم أمراً عينيّاً ملموساً، النموذج الاستقلالي.

[1]-Scientism.

[2]-Science imperialism.

[3]-ecclesiastical authoritarism.

[4]-Scientific creationists.

[5]-The two- language theory.

واعترف الوجوديون بهذه العلاقة معتبرين أن العلاقة الدينيّة هي علاقة **أنا** - **أنت** بينما العلاقة العلميّة هي علاقة **أنا** - **ذاك**. وتمسك **تيليش** بهذا النموذج من خلال عرض الدين على أنّه العلقة النهائيّة (173-175). يختلف باربر عن بيترز في أنّ باربر قد عرض الاستقلال في مجالاتٍ ثلاثٍ أي اللغات المختلفة، المذهب الأرثوذكسي الجديد والوجوديّة بينما حصرها بيترز بنظرية اللغتين (ص 174).

3. نموذج الحوار

من جملة العلاقات المتصورة بين العلم والدين، علاقة **الحوار** كما يعبر عنها باربر أو علاقة **الاتفاق الفرضي**[1] كما أطلق عليها بيترز. المقصود من الاتفاق الفرضي، وجود تطابقٍ بين ما يقوله العلم حول عالم الطبيعة وبين ما يراه المتألهون أي الذي يحمل عنوان خلق الله. من جملة الأسئلة الموجودة بين العلم والدين، أسئلة الحدود. أما السبب الذي جعل العلم ينمو في الأرضية المسيحيّة – الإسلاميّة، فهو الأرضيّة الدينيّة لهذه الاتجاهات. وعلى الرغم من التصور الرائج بأن الدين يمنع التحقيق العلمي إلا أن الأرضية الدينيّة المسيحيّة والإسلاميّة قد ساهمت في تطور العلم في الشرق الأوسط وأوروبا (150). علّمت الأديان الإبراهيميّة البشر أن الطبيعة غيرُ مقدّسةٍ. وقد فتح هذا الأمر الباب أمام التسلّط على الطبيعة. وشكّل الدين أفضلَ دافعٍ ومساعدٍ في التطور العلمي بحيث لا يمكن النظر إلى التقدّم العلمي من دون ملاحظة الدين. وفي النتيجة يجب أن يتّجه العلم والدين نحو الحوار ليتسنى بواسطة ذلك المزيد من التعاون بينهما. يتمكن العلم ومن خلال فرضياته الإلحاديّة القبلية من فتح الباب أمام الدين للتوضيح، كما أنّ بإمكان الدين تقريبَ الرؤى من خلال المنهج التأويلي الذي يعتمده في قراءة بعض النصوص الدينيّة الأمر الذي يؤدي بالتعارض ليكون تعارضاً ظاهريّاً.

4. نموذج التعاون

يعتقد باربر بوجود علاقةٍ رابعةٍ بين العلم والدين بالإضافة إلى ما تقدم ألا وهي علاقة **التبادل**[2]. وقد عرض كلٌّ من **وايتهد وهارتشون** الإلهيات المرنة في القرن العشرين

[1]-hypothetical consonance.

[2]-correlation.

لتأييد مسألة التبادل بين العلم والدين. حاول المتدنيون توضيح المسألة العلميّة والدينيّة في قالب نظريّةٍ واحدةٍ وبالتالي عملوا على توضيح المشكلات ذات الصلة بالساحة الدينيّة وكيفيّة حضور الله في هذا النموذج. أدّى هذا النموذج إلى العدول عن بعض المعتقدات الدينية واعتمد على رؤًى علميّةٍ خاصّةٍ. يعتقد أصحاب هذا النموذج بأن الله لا يقوم بأيِّ عملٍ بشكلٍ مباشرٍ، بل ينحصر فعله في الترغيب والتشجيع وهذا يؤدي بحد ذاته إلى أن يصبح الجبر والاختيار طريقَ حلٍّ خاصٍّ (177-178).

وتحدث **تيد بيترز** حول **علاقة التآزر الأخلاقي**[1] التي طُرحت أواخر القرن العشرين بسبب المشكلات الناشئة من البيئة المحيطة حيث ساهم في الاعتراف بأهمية المسألة الأخلاقيّة للبيئة. نرى الدين هنا يتم استحضاره لمساعدة البشر إذ يتمكن من تقديم نماذجَ دينيّةٍ للحفاظ على البيئة فيخرج الإنسان من الإشكاليّات المحيطة به. وقد رسم بيترز علاقة أخرى للدين والعلم وهي **عصر المعنويات الجديد**[2].

ازداد في القرن العشرين التوجه نحو الدين، والدين البوذي والميول العرفانية والصوفية. يشير هذا الأمر إلى المكانة الهامة للمسائل المعنوية بين المحققين والباحثين وإلى أهميّة إيجاد علاقة بين العلم والدين. (راسل، 1384، 67-69؛ آيت اللهي، 185-187).

وبما أن مسألة البيئة كانت متأخرةً عن باربر لذلك تمحورت نظريته في الغالب حول تاريخ العلاقة بين العلم والدين. ويبدو أن نظريّة بيترز تشكل نموذجاً أكملَ باعتبار التحولات الهامة التي حصلت على أعتاب القرن الحادي والعشرين.

عرض إيان باربر ثلاثَ رواياتٍ متمايزةٍ لنموذج التبادل في كتابه «**عندما يلتقي الدين والعلم**».[3]

ألف- الإلهيّات الطبيعيّة: التي تريد معالجة مسألة وجود الله عن طريق المعطيات العلميّة (شواهد النظم).

[1] -ethical overlap.

[2] -new age of spiritulity.

[3]-*When Science meets Religion*.

ب- إلهيّات الطبيعة: تخالف هذه الإلهيّات، الإلهيّات الطبيعيّة حيث لا يُشكّل العلم نقطة انطلاقها بل نقطة الانطلاق هي السنة الدينيّة (التجربة الدينيّة والوحي التاريخي). تعتقد هذه الإلهيّات بضرورة إعادة فهم بعض التعاليم التقليديّة انطلاقاً من العلم الجديد. إن كُلّاً من العلم والدين هما مصدران مستقلّان يتداخلان في بعض الساحات.

ج- الإلهيّات المرنة: التي يؤيدها باربر (Barbour,2000,146)

مقارنةٌ بين نماذج ماك غراث، باربر وبيترز

سنحاول دراسة هذه النماذج من خلال توضيح أوجه الاشتراك ومن ثم أوجه الاختلاف في ما بينها:

- **نقاط الاشتراك:**

1. عمل المفكّرون الثلاثة على توضيح الأحداث التاريخيّة، لدراسة العلاقات المتصوّرة أو المحقّقة بين العلم والدين وبالتالي قدموا ما اقترحوه من نماذجَ.
2. بدأ تركيز المفكّرين الثلاثة من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين أي المرحلة الرابعة من التطوّر العلمي (**الماديّة العلميّة في القرن التاسع عشر**) والمرحلة الخامسة من التطوّر العلمي (**أشكال التطوّر والتشكيك في القرن العشرين**).
3. إذا تحدثنا انطلاقاً من نموذج باربر، فقد اعترف المفكّرون الثلاثة وكلٌّ على طريقته الخاصّة بنماذج التعارض، الحوار والاستقلال بين العلم والدين إلا أنهم اختلفوا في بعض التفاصيل.

- **نقاط الافتراق:**

1. من جملة الاختلافات أن باربر تحدث عن علاقاتٍ أربعٍ لتعارض العلم والدين (**الحوار، التعارض، الاستقلال والتبادل**) وتحدث بيترز حول علاقاتٍ ثمانٍ (**العلمية، الامبريالية العلمية، سلطة الكنيسة أو رؤية النص الإنجيلي، الخلقة**

العلميّة، نظرية اللغتين، الاتفاق الفرضي، التآزر الأخلاقي وعصر المعنويات الجديد) بينما تحدث ماك غراث حول ثلاثٍ (**التعارض، التمايز والوحدة**).

2. أطلق بيترز نظرية اللغتين على النموذج الذي أسماه باربر **الاستقلال** بينما أطلق عليه ماك غراث **التمايز**. النتيجة هي أن بيترز يشاهد الاستقلال في قالَبٍ لغويٍّ وتكون نظرية اللغتين نموذجاً من الاستقلال. أمّا ماك غراث فلم ينحُ منحى بيترز ولم يفكر بالمباني المعرفية للاستقلال بل شدّد على النسبة الموجودة بين الإطارين وأطلق عليها عنوان التمايز لا الاستقلال. يعتبر باربر أن أتباع الأرثوذكسية الجديدة وكذلك أتباع الوجوديّة الدينيّة يعترفون بالاستقلال (المناهج المختلفة).

3. أطلق بيترز عنوان **الاتفاق الفرضي** على ما أطلق عليه باربر عنوان **الحوار** وأطلق عليه غراث **الاتّجاه الواحد.** يتحدث بيترز حول أسباب إطلاق هذا العنوان، ويقول:

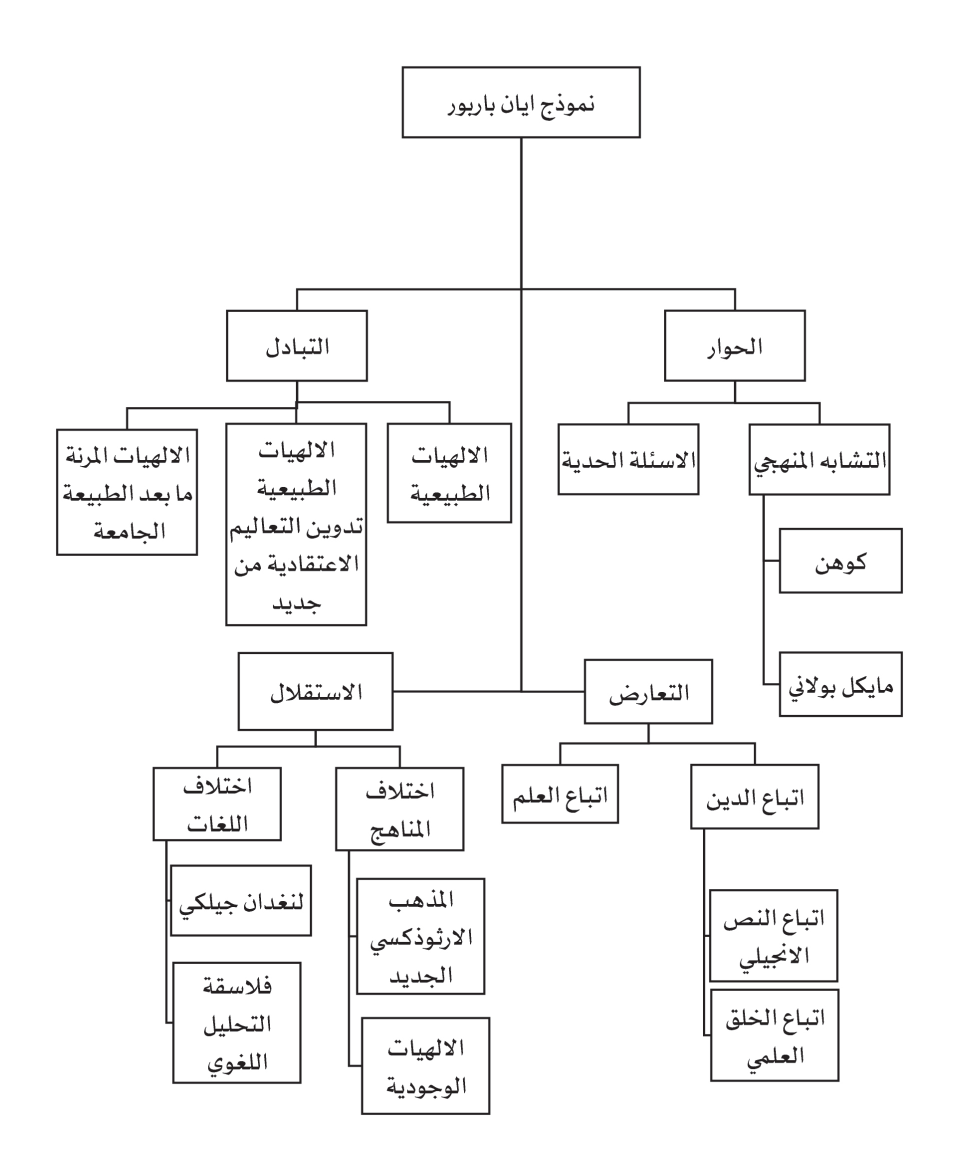
«مع كل المفاهيم التي قدمها باربر حول الحوار والتبادل فأنها تفتقد الشيء الذي أتحدث عنه أنا تحت عنوان الاتفاق الفرضي. ما لا شك فيه هو أن الاتّفاق يتضمن الحوار ويفهمنا أن التبادل ممكنٌ وهو مجردُ أملٍ وليس شيئاً يقبل التحقق» (peters,1998,14).

اعتبر إيان باربر أن أتباع **المذهب البروتستانتي الليبرالي** هم من القائلين بنموذج الحوار والتوازن المعرفي للعلم والدين والاستقلال الموضوعي لهما بينما اعتبر ماك غراث أن المذهب البروتستانتي الليبرالي قد أدرج **الإلهيّات الطبيعيّة والإلهيّات المرنة** تحت **نموذج الاتجاه الواحد**، مع العلم أن باربر قد أدرج الإلهيّات المرنة ذيل نموذج التبادل. يعتقد ماك غراث أن الإلهيّات المرنة هي نوعٌ من **الاتحاد الإفراطي** بحيث لا يمكن في هذه الرؤية الحديث عن التبادل والتعاون بين العلم والدين. وقد أكّد ماك غراث على أن الاتّجاه الواحد أو الوحدة تحمل معنىً واسعاً يقسم إلى مجموعاتٍ أصغر أيْ انه يمكن إدراج نموذج التبادل، الاتفاق الفرضي والتآزر الأخلاقي تحته. وهذا يعني أن نموذج الاتجاه الواحد الذي قدمه ماك غراث أعم من نموذجَيِ الحوار والاتفاق الفرضي.

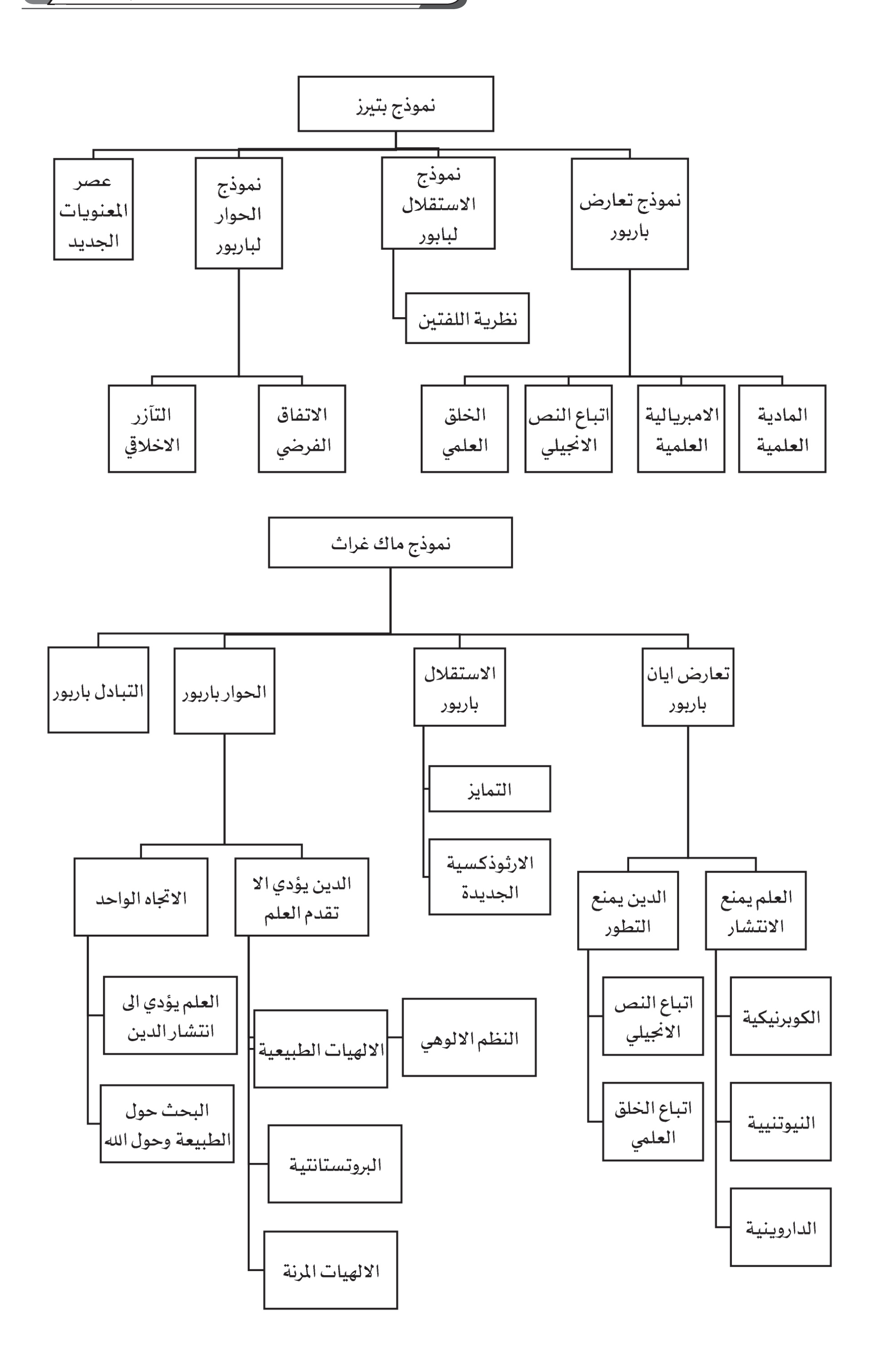
يؤكّد ماك غراث أنّ إلهام في العلاقة بين العلم والدين هو وحدة الاتجاه لا تقديم نموذج واحد للعلم والدين. المطلوب ألّا يتعارض العلم والدين لا أن يكونا إلى جانب بعضهما البعض إذا لم يتمكنا من ذلك.

4. دافع باربر عن **نموذج التبادل** واعتبر أن هذا النموذج يتحقق في **الإلهيّات المرنة**، إلا أن تيد بيترز لم يتحدث عن هذا النموذج، بل شكك في قدرة الإلهيات المرنة على إيجاد هذا التبادل. أدرج ماك غراث هذا النموذج ضمن **نموذج الاتجاه الواحد** ثم إنّه اعترف **بنموذج الحوار** بين العلم والدين وأدرجه ضمن نموذج الاتجاه الواحد.

5. أطلق باربر على المرحلة الثالثة للتطوّر العلمي عنوان **مرحلة توضيح الدين بواسطة العلم** (والتي تنتهي باستقلالهما)، وأطلق بيترز على هذه المرحلة، **الإمبرياليّة العلميّة** حيث يحاول العلم هنا التغلب على الدين لا حذفه وإلغاءه. وأكّد ماك غراث أن العلم في هذه المرحلة يمنع انتشار الدين، وهنا يشير إلى الأفكار **الكوبرنيكية والنيوتينية،** وقد انتهت هذه المرحلة بالتعارض بين العلم والدين. واعتبر باربر أن المرحلة الرابعة من التطوّر العلمي هي مرحلة التعارض بين العلم والدين. وأطلق بيترز على هذه المرحلة عنوان **الماديّة العلميّة** التي يحاول العلم فيها حذف الدين لا التغلب عليه. واعتبر ماك غراث أن العلم في هذه المرحلة يمنع انتشار الدين وأطلق عليها عنوان **مرحلة التعارض بين العلم والدين.** واعتبر أن أتباع **النص الإنجيلي** وأتباع **الخلق العلمي** هم من القائلين بالتعارض والمانعين لتطوّر العلم.



نموذج ايان باربور
التبادل
الحوار
الالهيات المرنة ما بعد الطبيعة الجامعة
الالهيات الطبيعية تدوين التعاليم الاعتقادية من جديد
الالهيات الطبيعية
الاسئلة الحدية
التشابه المنهجي
كوهن
مايكل بولاني
الاستقلال
التعارض
اختلاف اللغات
اختلاف المناهج
اتباع العلم
اتباع الدين
لنغدان جيلكي
فلاسفة التحليل اللغوي
المذهب الارثوذكسي الجديد
الالهيات الوجودية
اتباع النص الانجيلي
اتباع الخلق العلمي


نموذج بتيرز
عصر المعنويات الجديد
نموذج الحوار لباربور
نموذج الاستقلال لبابور
نموذج تعارض باربور
نظرية اللفتين
التآزر الاخلاقي
الاتفاق الفرضي
الخلق العلمي
اتباع النص الانجيلي
الامبريالية العلمية
المادية العلمية
نموذج ماك غراث
التبادل باربور
الحوار باربور
الاستقلال باربور
تعارض ايان باربور
التمايز
الارثوذكسية الجديدة
الاتجاه الواحد
الدين يؤدي الا تقدم العلم
الدين يمنع التطور
العلم يمنع الانتشار
العلم يؤدي الى انتشار الدين
الالهيات الطبيعية
النظم الالوهي
اتباع النص الانجيلي
الكوبرنيكية
البحث حول الطبيعة وحول الله
اتباع الخلق العلمي
النيوتنيية
البروتستانتية
الداروينية
الالهيات المرنة

صحيحٌ أن المفكرين الثلاثة تحدثوا حول العلاقة التاريخية بين العلم والدين، وعلى هذا الأساس قدموا نماذج مختلفة، إلا أنهم لم يبحثوا بشكلٍ مدوَّنٍ في خصوص الرؤية التاريخية للعلاقات بين العلم والدين. يمكن دراسة هذا الاتّجاه في العلاقة بينهما ضمن العناوين الآتية: **أساليب العلم، أساليب الإلهيّات، العلاقة بين الله والطبيعة وخلق الطبيعة وعلاقة الإنسان بالطبيعة.** طبعاً تغيرت النظرة إلى العناوين المتقدمة في القرون الوسطى وفي القرون 17 و 18 و 19 مع ظهور وبروز تحوّلاتٍ علميّةٍ جديدةٍ بحيث يمكن تصنيف الرؤية الغالبة في كلِّ واحدٍ من القرون المقصودة انطلاقاً من نوع العلاقات المتصورة بين العلم والدين والله والإنسان. بعد دراسة آراء المفكّرين الثلاثة ومع الأخذ بعين الاعتبار كافة التحليلات التاريخيّة للعلاقات بين العلم والدين، يمكن ادراج هذه العلاقات ونقاط افتراقها في الجدول الآتي. وقد أخذنا بعين الاعتبار في هذا الجدول، النظرة الإجمالية للتحولات البشريّة في مختلف المراحل.

القرون الوسطى		القرن 17	القرن 18	القرن 19
الأساليب الرائجة في العلم	التوضيح الغائي	التوضيح الوضعي	المنهج التجريبي الحسي subjective	المنهج التجريبي التحصيلي (الوضعية)
الأساليب الرائجة في الإلهيات	الإلهيات الوحيانيّة (العقل تابعٌ للدين)	الإلهيات الطبيعيّة (الدين تابع للعلم)	استقلال العلم والدين (رفض الإلهيات الطبيعة- التهجم على الوحي- الاهتمام بالتجربة الدينيّة	تعارض العلم والدين
الله والطبيعة	الله علة العلل والعلة الغائية للعالم	الله هو العلة الأولى ومعمار الكائنات	صانع الساعات اللاهوتي	معارضة حكمة الصنع

القرون الوسطى		القرن 17	القرن 18	القرن 19
خلق الطبيعة	للعالم سلسلة مراتب	العالم الميكانيكي (النظام الذري)	الطبيعة مقهورة للقوانين الدقيقة والمطلقة	الطبيعة التكامليّة
الإنسان والطبيعة	الإنسان هو مركز ومحور الظهور الكوني	الإنسان مراقب للطبيعة	تغلب العقل على كافة النشاطات الإنسانيّة	معارضة كون الإنسان هو الأشرف

النتيجة

ما لا شك فيه هو أن النماذج الثلاثة المتقدمة حول العلم والدين، متأثرةٌ بنوعِ الرؤية عند كلِّ واحدٍ من المفكرين. وإذا كان إيان باربر ذَا ميولٍ حيويةٍ مرنةٍ، كان نموذج التبادل هو الغالب، فتحدث حول نموذجٍ للعلاقة بين العلم والدين ذي جوانبَ أربعةٍ. صحيحٌ أن بيترز أشار إلى بعض الحقائق الأخرى إلا أن تصنيفه غيرُ دقيقٍ بحيث يمكن أن نجد حالاتٍ تندرج تحت مصداقيْن أو أكثر. وضمن ماك غراث تصنيفه داخل النسب الموجودة بين العلم والدين فتحدث عن «الدين يمنع تقدم العلم» و «العلم يمنع تقدم الدين» بدلاً عن الاستقلال، التعارض والحوار. أراد باربر من الحوار، إمكان العلاقة؛ على الرغم من أنّه لم تتضمن عباراته بحثاً حول هذا الإمكان، وتحدث ماك غراث عن الاتجاه الواحد بدلاً عن الحوار وهو يريد بها الجهود المبذولة لتوضيح العلاقة بين العلم والدين.

المصادر:

1. آيت اللهي، حميد رضا، **أبحاث في الفلسفة والدين المقارن**، قم، انتشارات طه، 1386.
2. باربر، ايان، **العلم والدين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1383.
3. راسل، روبرت، **الفيزياء، الفلسفة، الإلهيات**، ترجمة همايون همتي، طهران، معهد الثقافة والفكر الاسلامي، 1384.
4. ماك غراث، آليستر، **دروسٌ من الإلهيّات المسيحيّة**، ترجمة بهروز حدادي، قم، مركز الاديان والمذاهب للدراسات والابحاث، 1384.
5. Barbour, Ian, **When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners**, London, Spek, Xiv 2000;
6. Barbour, Ian, »***Gifford Lectures«, in Religion in an Age of Science***, San Fransisco1990;
7. Draper, J.W, ***History of conflict between Religion and Science***, New York 1874;
8. Gilkey, Longdon, ***Maker of Heaven and Earh***, New York, Harper & Row1970;
9. Gilkey, Longdon, ***Creationism On Trial***, San Fransisco 1985;
10. McGrath, Alister, ***The Foundation of Dialogue in Science and Religion***, Oxford, Blackwell 1998;
11. McGrath, Alister, ***Science and Religion: An Introduction***, Oxford; Black well 1999;
12. -, (1 April 2007)»***Has Science Killed God?*** From http://www.edmunds.com.ac.uk Faraday/paper.phd;
13. Morris, Henry, ***The Long War Against God***, New York,Danial Appietor1874;
14. Peters, Ted, ***Science and Theology: The New Consonance,*** *Colorade & Oxford*: Westview Press 1998;
15. Raven, C.E, ***Natural Religion and Christian Theology***, 2vol. Cambridge, Cambridge University Press 1953;
16. Teilhard de Chardin, ***Pierre, The Phenomenon of Man***, New York, Harper 1959;
17. White, A, D, ***History of Warfare of Science with Theology in Christendom***, 2vol, London, Macmillan 1896.

العلاقة بين العلم والدين برؤية هانس كونغ[1]

حميد رضا نيا[2]

طرح كاتب المقالة في مقدّمتها الرأي الشائع بين البعض والذي فحواه وجود تعارضٍ بين العلم والدين معتبراً إيّاه وجهة نظرٍ عامّةٍ، ولا يبدو هذا الرأي صحيحاً بطبيعة الحال؛ لكن لو قصد من الشيوع هنا ما يسود في الأوساط الإلحاديّة، يمكن القول أنّه رأيٌ صائبٌ، إلا أنّنا نستشفّ من القرائن التي تحفّ المقالة أنّ كاتبها لم يقصد هذه الأوساط بالتحديد، ناهيك عن نقطة ضعفٍ أخرى تُؤاخذ عليها المقالة، وهي أنّ كاتبها أشار في المقدّمة إلى أنّ البابا جان بول الثاني هو من أحيا البحث بين علماء الكلام في ما يخصّ العلاقة بين العلم والدين، لكنّ هذا القول ليس صحيحاً، لأنّ البابا حتّى وإن كانت له جهودٌ ملحوظةٌ في هذا المضمار إلا أنّه ليس هو من أحيا الموضوع من جديدٍ في العصر الحديث ولا يمكن لأحد ادّعاء هذا مطلقاً.

تطرق الباحث في جانبٍ من مقالته إلى بيان مضمون الفصل الثالث من كتاب هانس كونغ بأسلوبٍ مفهرسٍ، لذا لم يتمكّن من بيان تفاصيل موضوع البحث كما ينبغي، إذ من الجدير هنا ذكر توضيحاتٍ أكثرَ حول الموضوع كي لا يبقى لدى القارئ أيُّ غموضٍ حول الموضوع.

---

[1]-المصدر: رضا نيا، حميد، «**واكاوي مناسبات علم و دين در نگاه هانس كونگ**»، **مجلّة پژوهش هاي اعتقادي كلامي الفصلية**، المعنية بالبحوث العلميّة بدرجة ISC، ربيع 1394هـ. ش (2015م)، السنة الخامسة، العدد 17، الصفحات 29 - 50.

تعريب: أسعد مندي الكعبي.

[2]-أستاذ مساعد وعضو الهيئة التدريسية في جامعة المصطفى العالمية - معهد العلوم الإنسانية للتعليم العالي، فرع أصول الفكر، قم، إيران.

على الرغم من كلّ هذه المؤاخذات التي تُطرح على المقالة، إلا أنّها لا تخلو من فائدةٍ وهي جديرةٌ بالقراءة لكونها تتضمّن تقريراً مقتضباً في ما يخصّ رؤية المفكّر الغربي هانس كونغ والنهج الفكري الذي اتّبعه في إثبات فكرة التعاضد بين العلم والدين، أي الارتباط فيما بينهما.

كلمة التحرير

ملخّص المقالة

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل مضمون أحد الآثار المؤلّفة حول واقع العلاقة الرابطة بين العلم والدين بقلم المفكّر المعاصر الشهير هانس كونغ[1]، حيث تمّ تدوينها بأسلوبٍ بحثٍ وصفيٍّ تحليليٍّ.

هانس كونغ من الناحية العقائديّة يدرج ضمن العلماء المسيحيين المتدينين، وقد سعى دائباً في نشاطاته الفكرية للنهوض بواقع العلاقة الرابطة بين العلم والدين، وأهمّ آرائه في هذا الصعيد طرحها بشكلٍ مشتّتٍ ضمن مختلف مدوّناته، حيث نجح في نظرياته التي طرحها حول موضوع البحث.

وكما هو معلومٌ، كلّما تُطرح نظريّةٌ في مختلف العلوم، إمّا أن يتمّ تهميشها بعد مدّةٍ من الزمن جرّاء طرح نظريّاتٍ جديدةٍ، أو أنّها تبقى راسخةً لتجسّد قانوناً متّفقاً عليه من قبل الأوساط العلمية؛ وبما أنّ هدف جميع الأديان التي سادت في المجتمعات البشرية هو الامتثال لأوامر مصدرٍ متعالٍ، ونظراً لكون العلم ليس نبيّاً، فالبشريّة تنتظر في كلّ لحظةٍ طرح نظريةٍ جديدةٍ.

لا شكّ في أنّ الوسائل العلميّة المتاحة للبشرية في العصر الراهن ليس من شأنها تفنيد مصداقية الدين من الناحية المنطقية، وهو ما أكد عليه هانس كونغ؛ ومن هذا المنطلق

[1]-المفكّر السويسري المعاصر هانس كونج Hans Küng المولود بتأريخ 19 آذار / مارس 1928م هو قسّيس ومتألّه وكاتب كاثوليكي عرف بمعارضته للمؤسّسة البابوية الكاثوليكية، ويعتقد بعض الباحثين أنّه أبرز متألّه مسيحي في العصر الحديث.

بادر كاتب المقالة إلى بيان المباحث المطروحة في صعيد ما ذكر في إطار استعراضٍ كلّيٍ لأجل بيان طبيعة العلاقة المذكورة من وجهة نظر هذا الفيلسوف الغربي ولا سيّما في بعض الشؤون العقائدية، مثل بداية العالم والخلقة.

ويمكن القول أنّ كونغ يعدّ من المدافعين عن نظرية الانسجام بين العلم والدين، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بعد أنّ أكّد على وجود تلاحمٍ وتفاعلٍ في ما بينهما.[1]

مقدّمة

إن أردنا تحديد أهمّ خمس مسائلَ مطروحةً على طاولة البحث والتحليل في علمَيِ الفلسفة والكلام بين الأوساط الفكريّة المعاصرة، فلا شكّ في شمولها لمسألة الصراع أو عدم الصراع بين العلم والدين؛ فمنذ سالف العهود كانا مصدرين أساسيين لهداية البشر، ولكلّ واحدٍ منهما تأثيره البالغ على جميع جوانب حياتهم، وفي بعض الأحيان تعاضدا مع بعضهما في مواجهة بعض الأحداث وضمن عددٍ من المسائل ذات الأهمية الخاصّة، إلا أنّ الرؤية السائدة بشكلٍ عامٍّ تتمحور حول وجود تضادٍّ في ما بينهما.

الأوساط الفكريّة شهدت طرح العديد من التعاريف الرامية إلى بيان حقيقة الدين، حيث تجاوزت نطاق الارتباط بين البشر أنفسهم لتشمل الارتباط بينهم وبين مصدرٍ أخلاقيٍّ يهدف إلى تحديد معالم المسيرة التكامليّة لهم؛ وبعضها يحكي عن أنّ الإنسان في رحاب الدين يشعر بوجود ارتباطٍ مع قوًى أخلاقيّةٍ ماورائيّةٍ غامضةٍ مثله، لكنّها أعلى مرتبةً منه، وهو في هذه الحالة يشعر في باطنه بخشيةٍ وخشوعٍ منبثقيْن من مناشئَ دينيّةٍ تضرب بجذورها في العبادة والدعاء، إذ إنّ الجانب الباطني للدين زاخرٌ بالأفكار والمعتقدات والأحاسيس التي هي في الواقع جسرٌ رابطٌ بين الإنسان وخالقه؛ في حين أنّ هيئته الظاهريّة عبارةٌ عن منظومةٍ متشعبةٍ من الأدعية والطقوس والمناسك التي تتجلّى من خلالها العقيدة الدينية لكلّ فردٍ.

وأمّا العلم فقد تمّ تعريفه بأسلوبٍ مختلفٍ عن التعاريف التي طُرحت بخصوص الدين، فالكثير من العلماء يعتبرونه مرتكزاً أساسيّاً لرفع الغموض الموجود في شتّى

[1]-الباحث رضا يعقوبي بدأ بترجمة كتاب «**بداية كلّ شيء**» وتولىّ تقويمه الدكتور حسن قنبري.
المؤلّف لم يذكر سبب إضافة هذا الهامش. (المترجم).

المسائل الطبيعيّة والمعرفيّة والإنسانيّة الجديدة؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ القرن التاسع عشر شهد نشاطاً علميّاً حثيثاً على صعيد إثبات أو تفنيد ما إن كان منسجماً مع الدين أو لا، وفي هذا السياق أكّد بعض العلماء على عدم وجود أيِّ انسجامٍ بينهما باعتبار أنّ ذلك غيرُ ممكنٍ برأيهم، في حين ذهب آخرون إلى إمكانيّة ذلك، وقد بذل كلُّ واحدٍ من هذيْن التياريْن الفكريَّيْن كلّ ما بوسعه لإثبات صوابّة أطروحته.

يا ترى في تلك الآونة التي شاعت فيها فكرة التباين والصراع المتواصل بين العلم والدين، هل كان من الممكن لعلماء الكلام وسائر العلماء توحيد وجهات نظرهم وتحقيق تلاحمٍ فكريٍّ في ما بينهم؟! الفلاسفة طوال قرونٍ متماديةٍ حاولوا تحقيق هذا الهدف، لكن بعد انطلاق عصر النهضة العلميّة في العالم الغربي وتضاؤل دور التوجّهات الفكريّة غير التجريبيّة والمتقوّمة على نظريّاتٍ ماورائيّةٍ، أصبحت عصا السبق بيد علماء الطبيعة الذين اتّبعوا نهجاً تجريبياً بحتاً واعتمدوا على المعطيات الحسّية بالكامل، ومن ثَمّ فرضوا سيطرتهم التامّة على العمليّة التنظيريّة في المجتمعات البشرية واستحوذوا على المراكز الأكاديميّة.

ولا نبالغ لو قلنا أنّ الأوساط العلميّة طوال ثلاثة عقودٍ من الزمن أدركت وجود حاجةٍ ماسّةٍ لنظريّات العلوم غير التجريبيّة في صعيد الكثير من شؤون الحياة البشريّة، وهذه الظاهرة أثمرت طرحَ وجهاتِ نظرٍ إيجابيّةٍ بخصوص الدين من قبل العلماء والباحثين، وقد ساعد على ذلك مساعي **بابا الفاتيكان جون بول الثاني** -المتوفّى عام 2004م- الرامية إلى تفعيل الحوارات العلميّة بين العلماء المادّيين والثيولوجيين، حيث أثمرت تبادل وجهات النظر في ما بينهم وطرح نقاشاتٍ محورها واقع الارتباط بين العلم والدين من حيث كونه ممكناً أو غير ممكنٍ، وإن كان ممكناً فكيف يمكن تفسيره وبيان معالمه الحقيقيّة للبشريّة؟

الكثير من الفلاسفة وعلى رأسهم **هانس ريشنباخ ونايجل وهيمبل**، أكّدوا على ضرورة الفصل بين مرحلتَيْ **تبرير النتائج**[1] **واستكشاف المعلومات**[2]، ففي المرحلة الثانية لا يتمحور

[1]-context of justification.

[2]-context of discovery.

موضوع البحث حول السؤال عن مصدر المعلومات التي طرحت النتائج على أساسها، كما لا يتطرّق الباحث في رحابها إلى بيان ما إن كانت هذه النتائج صائبةً أو خاطئةً؛ كما أنّ المرحلة الأولى فقط ترتكز على مقوّماتٍ منهجيّةٍ منتظمةٍ في إطار ثلاثة أطرٍ، هي النقل والبرهنة والتجربة؛ ومن هذا المنطلق اعتبرت هذه المرحلة بأنّها المنشأ الأساسي لاختلاف وجهات النظر المطروحة في مختلف العلوم.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفلاسفة المادّيين اعتبروا كلا المرحلتيْن المذكورتيْن متقوّمتيْن بمنهجيتيْن منتظمتيْن، وعلى ضوء هذه الفكرة تبنوا الطريقة الاستقرائية، إلّا أنّ كارل بوبر اعتبر المرحلة الأولى فقط ذاتَ منهجيّةٍ منتظمةٍ.

مجمل هذه النقاشات الفكريّة أثمرت في نهاية المطاف بلوغ فلسفة العلم في عهدها الرابع درجةً ادّعى فيها بعض الفلاسفة عدم منهجية كلا المرحلتين المشار إليهما أعلاه، ومن أبرزهم **بول فييرابند** الذي روّج لفكرة «**كلُّ شيءٍ ممكنٌ**» في كتابه الذي دوّنه تحت عنوان «**ضدّ المنهج**»[1].

هانس كونغ فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ مثيرٌ للجدل

الفيلسوف **هانس كونغ** هو أحد علماء اللاهوت الذين دافعوا عن فكرة تعاضد العلم والدين وانسجامهما، وأمّا من الناحية الشخصية فقد كان مفكّراً مثيراً للجدل في الأوساط العلمية، وفي عام 1954م أصبح قسّيساً، بعد ذلك تمّ تعيينه أستاذاً لعلم اللاهوت في إحدى الجامعات، وفي عام 1962م اختير من قبل البابا جون بول الثاني كمستشارٍ لاهوتيٍّ في مجمع الفاتيكان الثاني، إلا أنّ نقده الذي تبلور في اعتراضٍ شديدٍ على نظريّة العصمة البابوية أسفر عن إصدار لجنة الفاتيكان قراراً بإلغاء صلاحيته في مجال تدريس علم اللاهوت، وفي أواخر عقد السبعينيات من القرن المنصرم ذاع صيته على نطاقٍ واسعٍ بعد أن ألّف كتاباً حول العصمة، ففي عام 1974م نُشر له كتابٌ آخرُ تحت عنوان «**هويّة المسيحي**» ليصبح واحداً من أكثر الكتب مبيعاً في ألمانيا.

---

[1]-عنوان الكتاب باللغة الإنجليزية: ***Against Method***.

للاطّلاع أكثر، راجع: إدوين آرثر بيرت، **مبادي ما بعد الطبيعي علوم نوين** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية عبد الكريم سروش، إيران، طهران، منشورات شركة النشر العلمي والثقافي، 1995م، مقدّمة المترجم.

تصدّى هذا الفيلسوف الغربي لمنصب رئاسة المؤسّسة العالمية للأخلاق في كلٍّ من ألمانيا وسويسرا، وفي عام 1996م أحيل على التقاعد بعد أن تمّ تعيينه أستاذاً للاهوت ومديراً لمعهد البحوث الكنسية في معهد **توبنجن**[1] اللاهوتي في ألمانيا.

ألّف كونغ أكثر من 50 كتاباً، وأكّد في آثاره الفكرية على ضرورة إيجاد ارتباطٍ وألفةٍ بين التعاليم اللاهوتية وأحدث الإنجازات العلمية، حيث كان يعتقد بزوال الرؤية السائدة في الأوساط الفكرية القديمة والتي تمحورت حول مواجهةٍ محتدمةٍ بين اللاهوت والعلم، لذلك انتقدها نقداً لاذعاً لكونها موضةً قديمةً سواءً طرحت من قبل اللاهوتين والمتدينين الأصوليّين، أو من قبل الفلاسفة والمفكّرين الذين يتبنون نهجاً عقليّاً.

كتاب العلم والدين: بدايتان لكلّ شيءٍ

رغم أنّ **هانس كونغ** تطرّق إلى البحث والتحليل حول مختلف مواضيع فلسفة الدين، لكنّه سلّط الضوء بشكلٍ أساسيٍّ على طبيعة العلاقة الرابطة بين العلم والدين، واستعرض التحدّيات المطروحة في الأوساط الفكريّة على هذا الصعيد، حيث بسط تفاصيل الموضوع في كتابه الذي عنونه «**العلم والدين: بدايتان لكلِّ شيءٍ**»، ونشرية ***The Times Literary Supplement*** الأدبيّة وصفت هذا الكتاب كما يلي:

«... كسائر كتب كونغ، فهو من الكتب العلميّة الزاخرة بالفكر النيّر».

تيد بيترز[2] أستاذ اللاهوت النظامي والباحث المتخصّص في مجال العلم والدين، قال في هذا الصدد:

«هانس كونغ باعتباره أستاذاً حاذقاً محبّاً للاستطلاع، أثبت لنا في هذا الكتاب كيف أنّ العلم طرح أسئلةً واستفساراتٍ، هو غيرُ قادرٍ على الإجابة عنها بحدّ ذاته، حيث ساق هذه الفكرة بخصوص بعض القضايا الغامضة المحفوفة بالكثير من التساؤلات، مثل نظرية الانفجار الكوني Big Bang Cosmology ونظرية التطوّر؛ وأكّد على أنّ الربّ هو

---

[1]-Tubingen.

[2]-Ted Peters.

الإجابة الصائبة عن هذه التساؤلات، فهذه إجابةٌ عقليّةٌ متقوّمةٌ بالإيمان والعقيدة الدينيّة.

هذا الكتاب أتحف الأوساط العلميّة والدينيّة بإجابةٍ واضحةٍ تتّسم بالإثارة والعقلانيّة والفكر السليم».

وأمّا **هانس كونغ** فقد قال في مقدّمة الكتاب:

«بذلنا جلّ جهودنا في هذا الكتاب لانتقاء أفضل أسلوبٍ ينير لنا الطريق على صعيد الاكتشافات الحديثة التي تشهدها الساحة العلميّة في أروقة علوم الفيزياء والأحياء والكوزمولوجيا وغيرها، مثل بداية الكون والحياة البشرية، إذ تخبرنا هذه العلوم أنّ النتائج التي توصّلت إليها تختلف عمّا هو مطروح في الكتاب المقدّس؛ وما نلحظه اليوم أنّ الإنارات اللاهوتية والفلسفية يُستهان بها؛ لكن ليعلم الجميع أنّ الصدق العقلي أكثر أهميةً من التناسق الأعمى والمتعصّب بين أرباب الكنائس والمصلحين العلمانيين».

لا شكّ في أنّ العلماء والمفكّرين غير المتخصّصين واجهوا صعوبةً بالغةً في العقود الماضية على صعيد تدوين دراساتٍ وبحوثٍ في مختلف الفروع العلمية، مثل **الكوزمولوجيا والأحياء والأنثروبولوجيا** وغيرها، فكلّ واحدٍ منها بات واسعَ النطاق ومتشعّبَ التخصّصات إلى حدٍّ كبيرٍ؛ ناهيك عن أنّ كلّ علمٍ أمسى اليوم منسجمَ الأطراف ومتقوّماً بقواعدَ وضوابطَ مختصّةٍ به دون غيره.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مسألة نشأة الكون الأولى تعتبر واحدةً من الرموز الغامضة التي تبلورت في مباحث علم الفيزياء، حيث طُرحت حولها العديد من الآراء التي أسهم كلُّ واحدٍ منها -بحسب نطاقه المعرفي- في تحليل الموضوع ضمن مباحث أخرى ذاتِ صلةٍ؛ وفي هذا السياق غامر بعض الباحثين والمفكّرين ليطرحوا آراءهم على ضوء الجمع بين النظريات وعالم الواقع حتّى وإن لم يكن مخزونهم العلمي يؤهّلهم لذلك وحتّى إن كانت معلوماتهم قاصرةً في هذا المضمار ولا يلمّون إلا بجانبٍ محدّدٍ من الموضوع فقط؛ والسبب في ذلك

بطبيعـة الحـال أنّهـم يسـعون بشـتّى السـبل إلى تطبيـق نظرياتهـم عـلى عـالم الواقـع بـأيّ نحـوٍ كان.[1]

هذا الكتاب باعتقاد **هانس كونغ** يمكن أن يكون عوناً لكلّ من يحاول خوض غمار البحث حول جميع المجالات العلمية، فهو يعينه على التمركز كي لا يفوته شيءٌ من موضوع البحث، كذلك يساعده على فهم الأصول الفلسفية واللاهوتية؛ ومما قاله في هذا السياق:

«بعـد خمسـة عقـودٍ مـن التدريـس والبحـث العلمـي والتأليـف، لم أشـأ أن أجمـع جانبـاً ضئيـلاً مـن المباحـث العلميـة، وإنّمـا أردت مـن ذلـك ذكـر إجابـاتٍ منسـجمةٍ ومنطقيّـةٍ ومقنعـةٍ عـن بعـض أهـمّ الأسـئلة العلميـة».

يتكوّن الكتاب من 220 صفحةً في إطار خمسة فصولٍ وخاتمةٍ، وعناوينها كما يلي:

الفصل الأوّل: نظريّةٌ واحدةٌ لكلِّ شيءٍ،

الفصل الثاني: الربّ هو المبدئ،

الفصل الثالث: خلقة الكون وتكامله،

الفصل الرابع: الحياة في الكون،

الفصل الخامس: ظهور الإنسان ونشأته،

الخاتمة: نهايةُ كلِّ شيءٍ.

الفصل الأوّل من الكتاب تضمّن مباحثَ متنوّعةً من جملتها دور علم الفيزياء في بيان أسرار نشأة الكون، وذُكرت فيه مختلفُ الآراء التي طرحت حول موضوع البحث، والحقيقة هي أنّ هذا العلم يفتخر بنفسه من حيث القابلياتُ التي يمتلكها في تسخير نتائج مختلف العلوم والاكتشافات خدمةً لبحوثه ونظرياته، فهي لا تُثمر ما لم تَدُرْ في فلكه، ناهيك عن أنّ جميع علماء الطبيعة مفتقرون إليه؛ ومن هذا المنطلق وبفضل النجاحات الفيزيائية الباهرة التي لا يمكن لأحدٍ التشكيك بمصداقيتها، لا نبالغ لو قلنا

[1]-Hamid Rezania, ***Religion and Science*: *a philosophical study***, Concept Publisher, New Delhi, 2012.

بأنَّ الفرصةَ سانحةٌ لفكّ شفرة رموز حقيقة الكون الذي نعيش في كنفه، ولكن كيف يتمّ ذلك؟

حينما تُطرح نظريّةٌ شموليّةٌ لجميع القوى الطبيعية في الكون بحيث تعمّ كلَّ شيءٍ في نطاقها، ففي هذه الحالة يمكن لكلّ أمرٍ أن يُدرج ضمن قاعدةٍ معيّنةٍ، إذ بإمكاننا إدراجه في إطار قاعدةٍ دقيقةٍ يتسنّى لنا من خلالها بيان مكامن الغموض في أسرار الكون، وهذا الأمر يتحقّق في نطاق علم الفيزياء الذي فيه قابلية استكشاف حقائق جميع العلاقات لمختلف الظواهر في الكون وطرح إجاباتٍ شافيةٍ عن الأسئلة التي طالما راودت هاجس الإنسان والأسرار التي ما انفكّت تداعب مخيّلته، وبما في ذلك الأسئلة التالية:

- لِمَ وُجد الكونُ؟
- لو افترضنا أن الكون لم يكن موجوداً، فما السبب في ذلك يا ترى؟
- ما السبب في كون ظروف الحياة البشرية بهذا الشكل المعهود؟
- كيف نشأ الكون وظهر الوجود؟

من البديهي أنّ الإجابة عن السؤال الأخير تعيننا على فهم حقيقة الكون والوجود.

بطبيعة الحال نحن مكلّفون اليوم باستطلاع جميع جوانب تأريخ الكون وعدم الاقتصار على الجوانب المختصّة بحياة البشريّة، إذ إنّ التأريخ الحقيقي للكون لا يقتصر على عهد حياة بني آدم، فعمره يخمّن بـ 13.7 مليار عام منذ لحظة الانفجار الكوني العظيم.

والملفت للنظر هنا هو أنّ النظريّة الكونيّة التي طرحها الفيلسوف **كوبرنيكوس**،[1] اتّصفت بطابعٍ نظريٍّ بحتٍ، وبعد ذلك تبناها وشذّبها عالم الفلك والرياضيات **يوهانس كيبلر**[2] الذي درس علم اللاهوت البروتستانتي في معهد **توبنجن** الألماني، لكنّه سرعان ما غيّر وجهته ليخوض في غمار علوم الرياضيات والفلك والكوزمولوجيا، ومن جملة النتائج التي توصّل إليها في حياته الفكرية أنّ الكواكب تتحرّك ضمن مداراتٍ بيضويةٍ لا دائريّةٍ؛

[1]-Copernicus 1473 - 1543.

[2]-Johannes Kepler 1571 - 1630.

وفي عام 1609م تبنى علم الفلك الحديث ثلاثةً من القوانين التي وضعها في مجال هذه الحركة.[1]

وأمّا النظريّة الكونيّة الحديثة التي انقضّت على التوجّهات الفكرية التقليدية المعتمدة في تصوير حقيقة الكون، ومن ثمّ هزمته وهمّشته على الساحة الفكرية، فقد طُرحت من قبل الفيلسوف غاليليه[2] الذي تخصّص بعلمي الرياضيات والفيزياء، حيث تمكّن بواسطة ناظوره الفلكي من مشاهدة سطح كوكب الزهرة واكتشف أربعة أقمارٍ تابعةٍ لكوكب المشتري ورصد مدار كوكب زحل، فضلاً عن اكتشافاتٍ علميّةٍ أخرى دوّنها التأريخ باسمه؛ ونظريته تعتبر اليوم بنيةً أساسيةً لجميع الدراسات والبحوث العلميّة التي تجرى في هذا الصعيد.

غاليليه كان على علمٍ بمدى تعارض نظرياته واكتشافاته العلميّة مع المبادئ التي كانت الكنيسة تتبناها حينذاك حول الحقائق الكونية، لكنّه على الرغم من ذلك أعار اهتماماً لكتاب الوجود الذي تضمّن مباحثَ رياضيّةً لا يقلّ عن اهتمامه بالكتاب المقدّس.

في عام 1613م بعث رسالةً إلى بابا الكنيسة وضّح فيها عقيدته بالنسبة إلى العلاقة بين الكتاب المقدّس والعلوم الطبيعية، وجاء في جانب منها:

«لو أنّ المعرفة العلميّة تتناقض مع مضمون الكتاب المقدّس، فلا بدّ لنا أن نفسّره من جديدٍ».[3]

مؤرّخ الكنيسة الكاثوليكية **جورج دينزلر** تحدّث عن هذا الموضوع ضمن كتاب ألّفه بعنوان «**ملف غاليليه لا خاتمة له**»، ومن جملة ما قاله:

«نستشفّ من البحوث العلميّة والمدوّنات التي وصلتنا من جاليليه ألّا مجال للتشكيك في الخطأ الذي وقعت به الكنيسة عام 1633م حينما أصدرت حكماً ضدّه لترغمه على تبنّي جانبٍ ضئيلٍ فقط من الادّعاءات المعارضة لتعاليمها».[4]

---

[1]-J. Kepler, ***Astronomia Nova***, Pragve, 1609, ***in Gesammelte Werke***, Munich, 1937, ff, vol. 3, ***The New Astronomy***, Cambridge, 1992.

[2]-Galileo Galilei 1564 - 1642.

[3]-Galileo Galilei, letter to B. Castell, 21 Dec 1613, in opera, vol. 5, Florence, 1965, 88 - 281.

[4]-G. Denzler, ***Der Fall Galilei and Kein Ende,*** Zeitschrift fur Kerchengeschichte 95, no. 2 - 1984, p. 33 - 223.

من المؤكّد أنّ الموقف الذي اتّخذه غاليليه إزاء الكنيسة يُعدّ دليلاً صريحاً على العلاقات المضطربة بين كلِّ إنجازٍ علميٍّ جديدٍ والتعاليم الكنسية، وهذه الحالة دامت لسنواتٍ متماديةٍ بحيث اشتدّت وبلغت ذروتها بعد أن طرح داروين نظريته الشهيرة.

هانس كونغ تطرّق في مباحثه الفكرية إلى بيان معالم أحد إنجازات علم الفيزياء كنقطة انطلاقٍ لها، إذ ابتدأ من الفيزياء الحديثة ليسلّط الضوء في هذا السياق على **نظرية أينشتاين** النسبية، ونظريتَيْ توسّع الكون والانفجار الكوني العظيم وما تمخّض عنهما من نتائجَ، **ونظرية هايزنبيرغ، ونظرية الكمّ**؛ ليفتح نافذة أملٍ جديدةٍ في الأوساط الفكرية بعد طرح نظريّةٍ عالميّةٍ متقوّمةٍ على مبدأ (Gut) بدل (God) حذواً بنظرية عالم الفيزياء ستيفن ويليام هوكينغ[1] الذي كان معاقاً بدنيّاً وغيرَ قادرٍ على الارتباط بالعالم الخارجي إلا عن طريق جهاز الحاسوب، وقد أعرب في نظرياته عن أمله بطرح نظريّةٍ عالميّةٍ شاملةٍ ونافعة تحت عنوان نظرية الاتّحاد الكبرى (**GUT: Grand Unified Theory**) خلافاً لنظرية الانفجار الكوني العظيم، والجدير بالذكر هنا أنّ العالم هايزنبيرغ سبقه في هذه الخطوة وسار نحو ذات الهدف لـمّا طرح نظرية الكمّ.

هوكينغ أعرب عن احترامه الكبير للدين ضمن كتابه الذي ألّفه تحت عنوان «**تأريخ موجز للزمن**»[2]. وهذا الكتاب حظي بترحيبٍ واسعٍ بحيث طبعت منه 25 مليون نسخة، لكن على الرغم من ذلك ما زال العلماء والباحثون يواجهون صعوبةً في فهم مكامن نظريّته بكلّ حذافيرها سيّما أنّ معطيات العلوم التجريبيّة قاصرةٌ عن بيان ما طُرح فيها؛ ولكنّها مع ذلك ساهمت إلى حدٍّ ما في تعريف مفهوم الربّ وساعدت في فهمه بشكلٍ أفضلَ. وكما أشرنا فقد كان يرجو أن يأتي اليوم الذي تصبح فيه نظريّة (**GUT**) منطلقاً أساسياً للإجابة عن السؤال التالي: **لِمَ وجد الكون؟**

من المؤكّد أنّنا لو استطعنا استكشاف حقيقة هذه النظريّة ومكامنها المضمرة علينا اليوم، فسوف تصبح عندئذٍ ميسّرة لفهم جميع الناس ولا تبقى مختصّةً بشريحةٍ من العلماء والمفكّرين فقط.[3]

[1]-Stephen William Hawking.

[2]-***A Brief History of Time***.

[3]-S. Hawking, ***A Brief History of Time, from the big bang to black holes***, London and New York, 1988, p. 175.

بحوث علم الرياضيات هي الأخرى من جملة الأسس التي سلّط هانس كونغ الضوء عليها في آرائه التي رام من ورائها طرح نظرية كونية موحّدة، وفي هذا السياق قال عالم الرياضيات الألماني **جورج كانتير**[1] أنّه سعى إلى إثبات سلسلة الأعداد الترتيبية عن طريق إثبات النقيض، إذ جعل لكلّ مجموعةٍ من هذه الأعداد عدداً ترتيبيّاً آخر غير موجودٍ فيها، لكنّ كلّ عددٍ ترتيبيٍّ أكبرَ من مجموع هذه الأعداد لا يمكن أن ينضوي ضمن مجموعتها لكونه أكبرَ منها، ولكن في الحين ذاته يجب وأن يكون من جملتها، إذ في غير هذه الحالة لا تبقى لدينا أيُّ مجموعةٍ للأعداد الترتيبيّة. بعد ذلك أكّد على أنّ النقائض الموجودة في الرياضيات بحسب المنطق الرياضي والقواعد السيمانطيقيّة والنحويّة، تؤدّي إلى حدوث أزمةٍ جادّةٍ في قواعد هذا العلم، لذا لا محيص لنا من الإذعان بأنّ المفاهيم الرياضية الحاكمة هي عبارةٌ عن مجموعةٍ من القواعد البنيويّة التي ترتبط كلّ واحدةٍ منها بفحوى الموضوع من إحدى نواحيه، لذا لا قابلية لها في بسط نفوذها على المسائل الرياضية قاطبةً، وهذا هو السبب في صعوبة إقرار نظريّةٍ كونيةٍ موحّدةٍ على أساس مبادئ هذا العلم.

فضلاً عن ذلك فقد أكّد **كونغ** على عقم نظريات الفلاسفة المادّيين وعدم كفايتها في إثبات مدّعياتهم، ومن هذا المنطلق انتقد ما دوّنه **كارل بوبر**[2] الذي حاول نقض المفاهيم الميتافيزيقية من أساسها، لأنّه إبّان شبابه تبنى وجهات نظرٍ متناغمةٍ مع آراء ونظريات فلاسفة مدرسة فيينا الفكرية؛ كما أنّ علماء الرياضيات وسائر المفكّرين الذين ساروا على نهج **ماكس بلانك**[3] إلى جانب تمسّكهم بالمفاهيم التجريبية البحتة، كانوا يصرّون على ضرورة اللجوء إلى المفاهيم الرياضية والمنطقية حتّى وإن تجرّدت من الطابع التجريبي؛ فهذه المفاهيم بأسرها -الرياضية والمنطقية والتجريبية البحتة- ذاتُ دلالاتٍ ومعانٍ لها قيمتها العلمية، لذا قالوا أنّ جميع القضايا الماورائيّة لا معنى لها.[4]

كارل بوبر في كتابه «**منطق البحث العلمي**» تساءل قائلاً:

[1]-George Canter 1845 - 1918.

[2]-Karl Popper 1902 - 1994.

[3]-Max Planck.

[4]-K. R. Popper, ***The logic of Scientific Discovery***, 1934, London, 2002, p. 29.

«كيـف يمكـن للباحـث استكشـاف منظومـةٍ نظريّـةٍ بالاعتـماد عـلى نشـاطٍ تجريبـيٍّ شـخصيٍّ؟ وكيـف يمكـن تحقيـق إنجـازاتٍ علميّـةٍ جديـدةٍ؟ ثـمّ أجـاب بأسـلوبٍ معقّـدٍ فحـواه أنّ مـا يتوصّـل إليـه الباحـث في دراسـاته العلميّـة لا يتحقّـق عـن طريـق التقييـم العلمـي وإقامـة البراهـين، وإنّمـا بواسـطة النقـض والتفنيـد».[1]

وفي ختام هذا البحث أضاف **هانس كونغ** قائلاً:

«فحـوى كلّ هـذه النقاشـات والبحـوث هـي ضرورة عـدم غفلتنـا عـن النطـاق المحـدود لعلمنـا رغـم القابليـات الكامنـة فيـه، وكلّ قيـد يضيّـق نطاقـه تطـرح عـلى ضوئـه العديـد مـن الأسـئلة والاستفسـارات حـول القابليـات المرتبطـة بـه».

الجدير بالذكر هنا أنّ المواجهة العلميّة لا تعدّ كافيةً في التصدّي للمخاطر التي تهدّد كيان الفكر الإنساني ونشاطاته الذهنية، فالدين هو الآخر فيه قابلياتٌ يمكن استثمارها على هذا الصعيد، ولو لجأنا إليها حقّاً ففي هذه الحالة سوف تعرض علينا مشاكلُ ذاتيةٌ وشكليةٌ، ولا نواجه أيَّ مشاكلَ ميتافيزيقيةٍ ولا رياضيةٍ أو فلسفيّةٍ أو فيزيائيّةٍ أو سيكولوجيّةٍ، فكلّ واحدٍ من هذه العلوم له قواعده الخاصّة.

الفصل الأوّل من الكتاب ختمه ببيان أنّ لكلّ واحدٍ من العلم واللاهوت وجهاتِ نظرٍ وقابلياتٍ وقواعدَ مختصّةً به، والعلم يعتبر في واقع الحال مرتكزاً أساسيّاً للإبداع الحديث ومختلف الصناعات والفنون، كما تتبلور في رحابه صورةٌ معاصرةٌ للعالم وحضارته وثقافته الحديثتين، لكن ليس من شأنه أن يكون مرتكزاً أساسيّاً لهذه الأمور بأسرها؛ لذا من السخرية بمكانٍ السعي إلى تقييم كلِّ أمرٍ على ضوئه بشكلٍ مطلقٍ بحيث ننظر إلى كلّ شيءٍ من منظارٍ علميٍّ صرفٍ، فلا شكّ في هذه الحالة تبقى الكثير من مكامن الغموض على حالها ولا بدّ أيضاً من اللجوء إلى وسيلةٍ أخرى لتفسيرها وفهم كنهها؛ وهذه القاعدة تسري إلى اللاهوت أيضاً، لذا فهو بحاجةٍ إلى نقدٍ ذاتيٍّ وإعادة نظرٍ في مداليله وهيكله العام.

[1]-Ibid, p. 13.

العلم بحسب طبيعته يرتبط مع المعطيات والأصول التجريبية والظواهر والتجارب المختبرية ومختلف القضايا العملية والقابليات والبنى والأسس التطوّرية، بينما اللاهوت والفلسفة لهما ارتباطٌ بالأسئلة والاستفسارات التي تطرح حول مواضيعهما، ويهدفان إلى بيان حقيقة أوّل وآخر الدلالات والغايات والقيم والرؤى والقوانين والضوابط الأساسية لكلِّ نهجٍ فكريٍّ، ومصداقية هذا الأمر بطبيعة الحال تعود إلى رغبة الفلاسفة وعلماء اللاهوت أنفسهم؛ لذلك يقال كما أنّ النظريات التي تطرح في رحاب العلوم التجريبية والنتائج التي يتمّ التوصّل إليها من خلال هذا العلم بحاجةٍ مستمرّةٍ إلى إعادة نظرٍ وتحديثٍ، كذلك هو الحال بالنسبة إلى علمَيِ اللاهوت والفلسفة، إذ ينبغي للعلماء والمفكّرين المختصّين في هذين المضمارين تقبّل النقد الذي يوجّه إليهم من قبل العلماء المادّيين أثناء حوارهم معهم كي يتسنّى لهم اتّخاذ مواقفَ مناسبةٍ تليق بشأن نهجهم الفكري إزاء أحدث الاكتشافات والإنجازات العلمية.

بناءً على ما ذكر استنتج كونغ أنّ أنموذجه الفكري المقترح يعدّ جسراً رابطاً بين العلم والدين وليس فيه أيُّ جنبةٍ صداميةٍ، كما أكّد على عدم إمكانية تحميله آراءً أصوليّةً متطرّفةً، فضلاً عن أنّه ليس مشروعاً فكريّاً يدعو إلى إقرار الأسس العقلية المعاصرة ويتجاهل الأسئلة والاستفسارات الفلسفيّة واللاهوتيّة الأساسيّة، كما لا يمكن اعتباره أنموذجاً يتبنى مسألة التركيب المتواكب مع التنسيق بين الآراء غير المقبولة سواءً المطروحة من قبل اللاهوتيّين المتطرّفين الذين يطمرون الإنجازات العلميّة في طامورة تعصّبهم، أو من قبل العلماء الذين يستغلّون الدين بغية تحقيق مآربَ خاصّةٍ وإثبات نظرياتهم مهما كلّف الأمر.

الأنموذج المتمّم في هذا المضمار يتضمّن نقداً وتعاملاً بنّاءً بين العلم والدين ضمن النطاق الخاصّ بكلّ واحدٍ منهما بحيث لا يتحرّك أحدهما إلى الأمام رغماً عن الآخر ولا يحول دون حركته، فهو يتضمّن أسئلةً واستفساراتٍ متبادلةً بهدف إثراء المنظومة الفكرية في المجتمعات البشرية لتحقيق العدل وبلوغ الحقيقة باعتبارها أمراً ثابتاً يعمّ جميع جوانب الموضوع.[1]

[1]-K. Wilber, ***The Marrage of Sense and Soul***, New York, 1998.

الربّ المبدئ لكلِّ شيءٍ

الفصل الثاني من الكتاب يتضمّن شرحاً وتحليلاً للنظريات التي طُرحت حول نشأة الكون الأولى على ضوء العناوين التالية:

- الربّ المبدِئ للخلقة أو الأرباب المبدئون للخلقة؟،

- اقتصار بداية الخلقة على أمرٍ واحدٍ،

- تغيير الوجهة الكوبرنيكية في الفلسفة على يد رينيه ديكارت،

- عدم صمود براهين إثبات وجود الربّ أمام فلسفة إيمانويل كانط،

- الصواب والخطأ على ضوء نظريات نقد الدين لفويرباخ،

- نظريات كارل ماركس وسيغموند فرويد

- نيتشه ونظرية موت اللهُ،

- حتّى وإن كان الإلحاد -إنكار وجود اللّه- أمراً يراود هاجس الإنسان، لكنّه غيرُ ثابتٍ بالضرورة،

- من الذي يسنّ قوانين الكون الذي نعيش في كنفه؟،

- الحقائق الكونية والعالم البديل،

- هل يمكن إثبات وجود الله حسب القواعد الفيزيائية؟،

- اللّه باعتباره صرف نظريّةٍ،

- اللّه باعتباره حقيقةً.

في نهاية هذا الفصل طرح كونغ عدداً من الأسئلة اعتبر الإجابة عنها وعن الكثير من الأسئلة الأساسية الأخرى منوطةً بالاعتقاد بوجود اللّه، ومن جملتها ما يلي:

- ما السبب في ضيق نطاق إدراكنا؟،

- ما هو المنشأ الحقيقي الذي خلق كياننا المحدود واستودع فيه الكثير من

الرغبات والطموحات اللامحدودة والآمال البعيدة في رحاب كونٍ ثابتٍ ومستقرٍّ زاخر بالمادّة والطاقة؟ فمن ذا الذي خلقنا وخلق هذا الكون العظيم؟.

وأمّا **الفصل الثالث** فقد تمحور موضوع البحث فيه حول الخلقة والتكامل -التطوّر- على ضوء المواضيع التالية:

- نشأة كلّ ظاهرةٍ في الكون،
- التكامل الأحيائي للخلايا من وجهة نظر داروين،
- انتقال الوجود الإنساني من المملكة الحيوانيّة،
- دفاعٌ لاهوتيٌّ في خضمّ تخبّط الكنيسة البريطانيّة،
- الكنيسة الكاثوليكية تواجه ثاني حادثةٍ على نسق تجربة غاليليه،
- نظريّة الخلقة على ضوء المذهب البروتستانتي،
- هل نظرية التطوّر تضمّ في طياتها الاعتقاد بوجود الله أو لا؟،
- حركة الكائنات دون وجود إلهٍ (اللّه)،
- نظرية أوغست كونت[1]،
- من التطوّر إلى اللّه في رحاب نظرية تيلار دو شاردان[2]،
- الله في فكر ألفريد نورث وايتهيد[3].

كما طرح في هذا الفصل عدداً من الأسئلة حول الربّ، منها ما يلي:

- كيف نفكّر إزاء اللّه؟،
- هل هناك بديل للّه ولكلمة «اللّه»؟،
- هل اللّه موجود فوق الأرض أو أنّه وجودٌ ميتافيزيقيٌّ؟،
- هل اللّه عبارة عن شخصٍ؟.

[1]-Auguste Comte.

[2]-Teilhard De Chardin.

[3]-Alfred North Whitehead.

إضافةً إلى أسئلة أخرى عادةً ما تُطرح في بحوث كهذه، ثمّ تطرّق إلى بيان حقيقة الخلقة من منظار الكتاب المقدّس على ضوء المواضيع التالية:

- أسرار الخلقة في عالم الأديان،

- احتمال أو عدم احتمال كون عبارات الكتاب المقدّس حول قصّة الخلقة استعاريةً،

- شهادة الإيمان بوجود كيانٍ مطلقٍ يبلغ درجة الذروة في الكون،

- خلقة الخلايا والزمان من العدم،

- كيف يمكن تبرير الإيمان بالخلقة في عصرنا الراهن؟.

وقال في بيان السؤال الأخير أنّ العلم ما زال عاجزاً اليوم عن بيان حقيقة نشأة الإنسان وخلقته وفق الأساليب المتاحة للعلماء والمفكّرين في الوقت الحاضر، لذا لم يتمكّن من طرح إجابةٍ مقنعةٍ حول الموضوع؛ وأمّا المسائل المطروحة في الكتاب المقدّس فهي لا تعتبر بالضرورة تساؤلاتٍ نظريّةً بالكامل، وإنّما هي ذاتُ طابعٍ أنطولوجيٍّ.

بعد ذلك طرح عدداً من الأسئلة على صعيد ما ذُكر أعلاه ثمّ أجاب عنها، ومن جملتها ما يلي:

- ما هو سرّ الخلقة الأولى؟ إنّه إله الخير الذي يعتبر أساساً لنشأة كلّ شيءٍ، فهو الفاعل الأوّل والمطلق،

- هل ساهمت أمورٌ أخرى إلى جانب اللّه في الخلقة؟ فهل كان لبعض الأمور مثل النجوم والحيوانات والبشر، دورٌ في ذلك؟. الإجابة طبعاً هي «كلا»، فاللّه وحده هو الذي تولّى هذه المهمّة.

- ما السبب في الصراع الأزلي بين الخير والشرّ في الكون؟ الله هو إله الخير، ومن هذا المنطلق فليس من شأنه مطلقاً أن يتنزّل لينافس الشرّ والقوى الشيطانية.

- ما الهدف من الخلقة؟ لا شكّ في أنّ وجود الإنسان ليس محجوباً عن عالم

الكون الرحب، فهو ليس كائناً قابعاً في زاويةٍ من زوايا الكون، وإنّما هو يسير نحو الهدف السامي للخلقة، وهذه المرحلة من الخلقة حسب مضمون الكتاب المقدّس لا تعدّ أوّل خطوةٍ في طريق النجاة والصلاح، فهي مسبوقةٌ بخطوةٍ أخرى.

وأمّا بالنسبة إلى نظرية التطوّر فقد أيّدها كونغ أسوةً بمعظم العلماء والمفكّرين، لكن في الحين ذاته أكّد على دور اللّه في سنّ القوانين الطبيعية ونظمها، فهو برأيه علّة العلل والفاعل الأوّل، أي أنّه المبدع لتلك القوانين التي مهّدت الطريق للخلقة وأصبحت الحياة يسيرةً على أساسها.

والسؤال التالي من ضمن الأسئلة الأخرى التي طرحها ثمّ أجاب عنها بالتفصيل: هل يمكن للعلم الحديث أن يرتقي ويتطوّر ليدحض النظريّات الدينيّة المطروحة حول الخلقة من أساسها، ولا سيّما النظريّات الثابتة والمؤكّدة في الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة؟

الجدير بالذكر هنا أنّ القرآن الكريم لدى بيانه جوانب هذا الموضوع، أشار إلى أمرين لا نرى بأساً في تسليط الضوء عليهما هنا، وهما كالتالي:

أوّلاً: الكون ليس هو الله تعالى، وإنّما هو مخلوقٌ له، حيث سخّره بالكامل لخدمة البشر.

ثانياً: الكون ليس فوضويّاً وعارياً من النظم، وإنّما قوامه نظامٌ محبكٌ، فالسماء والأرض تخضعان لقوانينَ وضوابطَ ثابتةٍ ومنتظمةٍ يمكن للإنسان استثمارها والسير في عالم الوجود على ضوئها، وكذلك له القابلية على طرحها للبحث والتحليل كي يدرك حقائق أكثر حولها.

لا ريب في أنّ الإيمان بخلقة الله تعالى حتّى وإن لم يمنحنا معرفةً علميةً أو إنجازاً علميّاً جديداً، لكنّه على أقلّ تقديرٍ يمنحنا معرفةً فريدةً تنتشلنا من غياهب الحيرة والضلال في رحاب عصرٍ يشهد حركةً متسارعةً ومتواصلةً للرقي والتحوّل في شتّى مجالات الحياة العلميّة والاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة، فهو يضفي إلى حياتنا معنًى، ويضع لنا الأسس السلوكية القويمة وفق أنسب المعايير التي تصوننا من الانحراف. ففي خضمّ أحدث التقنيات وأعظم الإنجازات العلميّة الحديثة والاكتشافات الفلكية المذهلة في

عصر استكشاف الإنسان للفضاء وتنقّله في رحابه، ما زال الناس يتساءلون عمّا يحدث حولهم، قائلين: ما معنى كلّ هذه الاكتشافات والإنجازات العلمية؟ ما هي النقطة التي يريد العلماء بلوغها؟ هل يمكن للعدم والإنكارية بيان حقائق كلّ شيءٍ في الكون؟ يا ترى هل هناك براهينُ وأدلّةٌ مقنعةٌ لبيان كلّ ما جرى ويجري في الكون؟

المعنى الحقيقي للاعتقاد بوجود خالقٍ للكون في عصرنا الحاضر لا يعني الإيمان بجملةٍ من الأسرار والأمور الغامضة، كما أنّه ليس على غرار التصوّرات الذهنية للربّ الخالق وفق ما جسّمه مايكل أنجلو من رسومٍ ونحوتٍ على أساس مخيّلته الشخصية.

جميع الأديان سخّرت قابلياتها لبيان حقيقة اللّه والكائنات، ومن المؤكّد أنّ الدرسات والبحوث العلميّة الحديثة من شأنها رفع مستوى فهمنا على هذا الصعيد.

هانس كونغ ختم هذا الفصل بإطراءٍ على المفكّر **جون تمبلتون**[1] الذي بذل مساعيَ حثيثةً تفوق ما بذله سائر المفكّرين لتوثيق الارتباط بين العلم والدين.

الحياة في الكون

الفصل الرابع من الكتاب طُرحت فيه بعض الأسئلة التخصّصية حول الحياة، منها ما يلي:

- ما حقيقة الحياة؟،
- إلامَ ستدوم الحياة؟،
- هل نحن فقط نعيش في هذا الكون أو هناك مخلوقات أخرى؟،
- كيف ابتدأت الحياة؟،
- من الذي أوجد الحياة؟،
- هل الصُّدفة هي التي أوجدت الحياة أو هناك علّةٌ مؤثّرةٌ أوجدتها؟،
- هل يمكن للقوانين الطبيعية أن تُسفر عن حدوث الصدفة في الخلقة؟،

[1]-John Templeton.

- لو أذعنّا بمبدأ الصدفة في الخلقة، فهل سيكون وجود اللّه أمراً زائداً لا ضرورة له؟،

- ما السبب في الارتباط المتناغم بين الحياة والكون؟

كما تضمّن **الفصل الرابع** المواضيع التالية:

- من التطوّر في الخلقة إلى تحقّق الوجود الإنساني بهيئته المتكاملة،

- الكائنات الشبيهة بالإنسان،

- المعجزة،

- لمحةٌ على القوانين الطبيعيّة،

- اللاهوت والمعنويّة،

- عدم وجود منافسةٍ بين اللّه والكون

- لا وجود لكونٍ دون إلهٍ،[1] ولا وجود لوحدةٍ بين الكون والإله (واللّه).[2]

نشأة الإنسان

المسافة البحرية التي تفصل بين أفريقيا وأستراليا تبلغ 8000 كم تقريباً، لكن قبل ما يقارب ميلياري عامٍ كانتا جزءاً من قارّةٍ واحدةٍ، حيث تفيد الدراسات الجيولوجية أنّ قارّة أفريقيا تعدّ أقدم بقعةٍ على سطح الكرة الأرضية ولا توجد أيُّ بقعةٍ أخرى تضاهيها في القِدم، ناهيك عن تأكيد علماء الآثار على كونها أقدم موطنٍ للبشرية جمعاء بعد أن عثروا على آثارٍ للجيل الأوّل من البشر؛ وكلّ هذه الحقائق يمكن أن تُعتمد من قبل الباحثين المتخصّصين في دراسة كيفية نشأة الإنسان وظهور ثقافات المجتمعات على مرّ العصور.

هانس كونغ في (هذا) **الفصل الخامس** اكتفى بنقل النظريات التي طُرحت بهدف

[1]-Atheism.

[2]-Pantheism.

بيان نشأة الإنسان الجسمانية، وفي هذا السياق تساءل قائلاً:

- هل حقّاً عاش الإنسان الأوّل قبل 6 ملايين عام؟.

- هل يمكن التصديق بنتائج التحاليل التي أجريت على شريط الـ DNA والتي كشفت عن أنّ الإنسان القديم عاش في البقعة التي كانت تضمّ أستراليا وأفريقيا قبل 5 ملايين عام؟.

آخر البحوث العلميّة تفيد بأنّ البقعة التي كانت تضمّ أفريقيا وأستراليا في العهود الجيولوجيّة السحيقة هي المهد الأوّل للوجود البشري، وهذه النظريّة تمّ تأييدها من قبل عالم التأريخ **تشرينك**[1] الذي أجرى دراسةً دقيقةً ومعمّقةً حول العصور التي سبقت عصر الإنسان الأوّل برفقة فريقٍ متخصّصٍ في علم الحفريّات.[2]

أوّل آثارٍ للدين بين البشر

لا شكّ في أنّ الإنسان الطبيعي الأوّل الذي عاش في بقعة أفريقيا وأستراليا المشتركة لم يكن مخلوقاً متبايناً مع الإنسان المتحضّر، فقد كانت له حضارته الخاصّة به على الرغم من عدم إجادته لفنون القراءة والكتابة وعدم امتلاكه علماً وتقنيةً بصيغتهما الحديثة، إذ إنّ أفكاره تقوّمت بشكلٍ منتظمٍ على أصولٍ ومبادئَ منطقيّةٍ ومسوّغةٍ عقلياً ولا عوج فيها، لكونه بذل ما بوسعه لتنظيم شؤون حياته بترتيب لما حوله من أشياء وفق نظمٍ خاصٍّ، وهذا الأمر تبلور على أرض الواقع ضمن العلاقات البشريّة الأولى التي اكتشف في تأريخ أستراليا.

نعم، الحضارة كانت موجودةً آنذاك، وقد كان الدين جزءاً منها.

الوجود الإنساني من منظار علم النفس التطوّري

الفلسفة الأوروبية الكلاسيكية التي انطلقت من بلاد الإغريق، أكّدت على أنّ الوجود الإنساني فيه قابليّاتٌ عقليّةٌ تصاغ مواقفه وسلوكياته على أساسها، فأرسطو على سبيل

---

[1]-F. Schrenk.

[2]-Paleontologist.

F. Schrenk, ***Die Fruhzeit des Menschen, Der Wag Zum Homo Sapienes***, Monch, 1997.

المثال حينما تطرّق إلى الحديث عن الاختلاف الموجود بين الإنسان والحيوان، عرّف الأوّل بالحيوان الناطق[1] الذي يتّخذ قراراته ويصوغ أفكاره بفضل القابليات النفسية المكنونة في باطنه على الرغم أنّه يعيش في رحاب حياةٍ اجتماعيّةٍ.

اللاهوت المعاصر هو الآخر يؤكّد على وجود جانبين للوجود الإنساني، هما **الروح (النفس) والبدن**، وقد تنوّعت آراء العلماء والباحثين وعلى رأسهم علماء النفس في مجال تعريف النفس الإنسانية، إلا أنّ القدر المتيقّن والمشترك في كلّ هذه التعاريف أنّها ليست ذات العقل، بل تمثّل الشخصية الإنسانية بتمامها وكمالها، أي إنّها الإنسان الذي يتنفّس ويجرّب ويشعر ويفكّر ويقرّر ويعاني ويفرح ويعمل، فهي ذات «**الأنا**» لكلّ إنسانٍ، ولكن مع ذلك ما زال علماء النفس يعتقدون بأنّ البنية العصبية للإنسان هي السبب الأساسي في حدوث جميع النشاطات الإدراكية، وعلى هذا الأساس يطرحون أسئلتهم واستفساراتهم عن النشأة الأولى لكلِّ شيءٍ موجودٍ في الشخصيّة الإنسانيّة وبما في ذلك الأخلاق، ومن جملة هذه الأسئلة ما يلي:

- ما هي مكانة القيم الأخلاقية في حياة البشر؟،
- ما هو المصدر الأساسي لتعيين المعايير الثابتة ومختلف قوانين الحياة؟.

الخبير الألماني الدكتور **كيمبرمان**[2] أكّد على أنّ الجانب البيولوجي في الوجود الإنساني هو المنشأ الأساسي للمبادئ الأخلاقية والشعور بالمسؤوية تجاه كلّ مبدأٍ أخلاقيٍّ، لذا يُقال أنّ الإنسان فقط يمتلك موهبةً أخلاقيةً بين الكائنات الحيّة التي تعيش على سطح الكرة الأرضيّة.[3]

في الصفحات الأخيرة من الكتاب تطرّق كونغ إلى الحديث عن مصير الكون، وفي هذا السياق سلّط الضوء على الموضوع في إطار العناوين التالية:

- النظريّات الفيزيائيّة،
- تنبّؤات الكتاب المقدّس،

[1]-Zoon Palitik on animal rationale.

[2]-Kemperman.

[3]-G. Kemperman, ***Infektien der Geistes, Uber Pholsosphische Kategorien fehler***, in Hirnforshung und willensfreiheit, p. 39 - 235.

- المصير السيّئ،

- الموت،

- العودة إلى مصدر النور.

خلاصة نظرية هانس كونغ

نستشفّ من آثار **هانس كونغ** أنّه كان مسيحيّاً متديّناً سخّر جلّ مساعيه لتصوير الارتباط بين العلم والدين بأفضل صورةٍ، وأهمّ آرائه في هذا المجال مشتّتةٌ في مختلف مؤلّفاته ومما فيها الكتاب الذي أشرنا إليه.

الجدير بالذكر هنا أنّ العلماء والمفكّرين يتبنون آراءً متباينةً. إزاء هذا الارتباط، فالذين يعتقدون بانسجامهما وتعاضدهما يؤكّدون على وجود خلفيّاتٍ مشتركةٍ في كلٍّ منهما للحوار وتبادل وجهات النظر بحيث يمكن لهما استثمار إنجازات وتجارب بعضهما البعض. هذه الفئة من العلماء يستنبطون من العلم آراءً لاهوتيةً دون واسطةٍ ليثبتوا وجود الله عزّ وجلّ سواءً وفق مختلف الظواهر الذاتيّة الطبيعيّة مثل النظم والتدبير المذهل في الكون وإتقان الصنع والخلقة، أو وفق النتائج المتحصّلة من الاكتشافات الدقيقة كنظريّة التطوّر الهادف والنظريّات الرياضيّة والفيزيائيّة الحديثة.

بعض علماء اللاهوت المسيحيون من أمثال **الألماني وولفهارت بانينبيرغ** تبنّوا فكرة أنّ الإيديولوجيا العلميّة لا تكتمل في منأًى عن علم اللاهوت، ولا يمكن للبشرية فهم حقيقة الكون دون الإيمان بالله سبحانه وتعالى.[1]

فكرة وجود تعاضدٍ بين النظريات العلميّة والمعتقدات الدينية، غالباً ما تُطرح من قبل الأوساط العلميّة حديثة العهد في بعض المجتمعات، إذ إنّ العلماء والباحثين في هذه المجتمعات حاولوا الإعراب عن إثبات عدم مناهضتهم للفكر الديني أمام أقرانهم الذين يعتبرون الدين مسؤوليةً على عاتقهم؛ كما أنّ المدافعين عن الدين في هذه المجتمعات حينما يستثمرون كلَّ إنجازٍ علميٍّ جديدٍ للدفاع عن عقلانية معتقداتهم، عادةً ما

[1]-Worthing, M. W. 1996, ***God, Creation and contemporary physics***, Minnea Polis, pp. 2 - 13.

يتمسّكون بنظرية التعاضد؛ ناهيك عن أنّهم يسّخرون هذه الفكرة لدى محاولتهم التصدّي لمعتقدات الأديان الأخرى.

والملفت للنظر هنا أنّ المفكّر ألفريد وايتهيد هو الآخر تبنّى فكرة التعاضد بين العلم والدين، حيث اعتبر ذلك وازعاً لتنقية الدين من الخرافات والأساطير القديمة، لذلك قال:

«التعاضد بين الدين والعلم يعتبر عاملاً أساسياً يساعد على نشر الفكر الديني وتنقيته من التصوّرات التي تعرض عليه».[1]

علماءُ الكلام المسلمون الشيعة والسنّة، وكذلك علماء اللاهوت اليهود والمسيحيون، واللاهوتون الغربيون الجدُد، والفلاسفة المعاصرون، يعتقدون بأنّ الحاجة بين العلم والدين متبادلةٌ، أي أنّ بعض المسائل العلميّة تفتقر إلى الدين كي تظهر بصورتها النهائية، كما أنّ بعض المسائل الدينية تفتقر إلى العلم كي يتمّ إثباتها؛ وفي الحين ذاته أكّد هؤلاء على وجود مسائلَ دينيّةٍ ليست علميةً وأخرى علميّةٍ ليست بدينيةٍ، فهناك مسائل دينية تعجز العلوم عن الخوض في غمارها ولا قابلية للفكر البشري في معرفة كنهها، ومن ناحيةٍ أخرى توجد قضايا علميّةٌ لم يتدخّل الدين فيها.

وفي هذا المضمار لا بدّ من الإذعان إلى أنّ فكرة الصراع بين العلم والدين باتت بعد التطوّر العلمي الواسع في العصر الحديث شغلاً شاغلاً لغالبية علماء الدين وأقرانهم التجريبيين، وهانس كونغ أقحم نفسه في هذا المعترك الفكري تناسباً مع قابلياته الفكرية.

كما هو متعارفٌ في الأوساط الفكرية، كلّما صيغت نظريّةٌ في أيِّ فرعٍ علميٍّ، بعد مدّةٍ من الزمن ينتهي أمدها لتحلّ محلّها نظريّةٌ أو نظريّاتٌ جديدةٌ، وفي مقابل ذلك هناك نظريّاتٌ تتحوّل إلى قوانينَ عامّةٍ وثابتةٍ دون منافسٍ، في حين أنّ جميع الأديان تسعى إلى تنفيذ أوامرَ منبثقةٍ من مصدرٍ متعالٍ واحدٍ.

إذاً، بما أنّ العلم ليس نبيّاً، لذا يجب على البشرية انتظار طرح نظريّةٍ جديدةٍ في كلِّ لحظة ما يعني أنّ الوسائل العلميّة الحديثة عاجزةٌ تماماً عن تفنيد الدين عقلاً، وهذه الحقيقة أكّد عليها كونغ في آثاره.

[1]-ألفريد نورث وايتهيد، **دين و علم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية هومن بناهنده، **مجلة «نامه فرهنك»**، العدد 3، 1991م، ص 3 - 24.

على الرغم من ادّعاء بعض المفكّرين المعاصرين استحالة تأييد النظريات اللاهوتية من قبل العلوم التجريبية، إلا أنّ إيان بربور أكّد على وجود محاولاتٍ من قِبل بعض العلماء تهدف إلى إيجاد مبادئَ لاهوتيةٍ تشابه المبادئ العلمية، وبما في ذلك توفير معلوماتٍ مناسبةٍ يمكن لعلماء اللاهوت الاعتماد عليها في هذا المضمار، ما يعني أنّ التطوّر العلمي من شأنه أن يسهم في ترسيخ المعارف التوحيديّة والمعتقدات الدينية بالنسبة إلى الوجود وعالم الطبيعة، وهذا الطموح بات ممكناً بفضل التطوّر الذي شهدته فلسفة العلم، وهو ينمّ عن كون العلم بحدّ ذاته أكثرَ دقّةً وتعقيداً مما يتصوّر العلماء المادّيون؛ لذا حسب هذا الكلام لا بدّ وأن نأخذ بنظر الاعتبار الدور الذي يفيه الدين في مجال النتائج التي يتوصّل إليها العلم، لكنّ هذا الأمر قلّما نلمسه في آثار كونغ، فالدين ذو تأثيرٍ كبيرٍ على العلم[1].

غالبية العلماء المسلمين المتدينين بذلوا قصارى جهودهم الفكرية لإيجاد انسجامٍ بين التعاليم الإسلامية وإنجازات العلم الحديث، ويمكن تنصيفهم كما يلي:

أوّلاً: علماء ومفكّرون حاولوا تفسير الإنجازات العلميّة الحديثة وفق الأسس الإسلاميّة، وهدفهم من وراء ذلك تشجيع المسلمين على كسب العلوم الحديثة وتحصين مجتمعاتهم قبال شبهات المستشرقين وأصحاب الفكر التنويري من أقرانهم المسلمين.

ثانياً: علماء ومفكّرون حاولوا إثبات أنّ النصوص القرآنية والإسلامية قد تنبّأت بجميع الاكتشافات العلميّة الهامّة التي توصّلت إليها البشرية في العصر الحديث، ومن هذا المنطلق يتمسّكون بأسس العلم الحديث بغية إثبات مختلف جوانب الإيمان.

ثالثاً: علماء ومفكّرون دعوا إلى طرح قراءةٍ جديدةٍ للإسلام، إذ يعتقدون بضرورة العمل على صياغةِ منظومةٍ لاهوتيّةٍ جديدةٍ لها القدرة على إيجاد ارتباطٍ عمليٍّ بين الإسلام والعلم الحديث. الجدير بالذكر هنا أنّ العالم الهندي **سيّد أحمد خان** سعى إلى تأسيس لاهوتٍ إسلاميٍّ طبيعيٍّ نتمكّن من خلاله من إعادة تفسير الأصول الإسلامية الأساسية على ضوء قابليات العلم الحديث.

---

[1]-للاطّلاع أكثر، راجع: مرتضى مطهّري، **مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي «انسان و ايمان»** (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات صدرا، ص 18 - 28. راجع أيضاً: مرتضى مطهّري، **مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي «جهان بيني توحيدي»** (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات صدرا، ص 63 - 74.

رابعاً: علماء ومفكّرون قالوا أنّ النتائج التي توصّل إليها العلماء التجريبيون هي ذات المبادئ التي دافع عنها الأنبياء قبل آلاف السنين، غاية ما في الأمر أنّ الأنبياء كانوا يتلقّون الوحي.

لو أمعنّا النظر في ظاهر الآيات القرآنية لوجدناها لا تتطرّق إلى علوم البشرية قاطبةً بجميع قواعدها وجزئياتها، كما أنّ إثبات هذا الأمر استناداً إلى العلم الذاتي لخاتم الأنبياء (صلى الله عليه وآله) والأئمة المعصومين (عليهم السلام) هو أمرٌ خارجٌ عن موضوع بحثنا، فهذه الميزة العلميّة مختصّةٌ بهم فقط.[1]

لا شكّ في أنّ القرآن الكريم يتضمّن إشاراتٍ إلى بعض العلوم والمسائل العلميّة بصورةٍ عرضيةٍ واستطراديةٍ، وهذا ما سنتطرّق إلى بيانه في مبحثٍ لاحقٍ، حيث سنذكر المقصود من الأمثلة العلميّة القرآنية؛ والواقع أنّ جميع العلوم لم تُذكر فيه، والآية 89 من سورة النحل، والآيتان 38 و 59 من سورة الأنعام، تدلّ على أنّ جميع متطلّبات بني آدم الدينية وأصول هدايتهم قد ذُكرت في القرآن الكريم بتفصيلٍ أو بإجمالٍ.

الشـواهد التأريخيـة والاجتماعيـة تـدلّ عـلى أنّ المعتقـدات الدينيـة تعـدّ داعـماً أساسـيّاً لإيجـاد علـمٍ حديـثٍ، فبموجب مبادئ القـدرة الإلهية الحـرّة، لا يمكننا الاعتماد عـلى مجموعـةٍ مـن القواعـد العقلية لمعرفـة خصائص عـالم الطبيعة، ولكـنّ إرادة الخير الإلهيّـة تقتـضي عـدم حـدوث فـوضًى كونيّةٍ تحـول دون قدرة الإنسـان على استكشـاف حقائقه.

من المؤكّد أنّ مجرّد وجود الدين له أهميته البالغة في هذا المضمار، حيث نستشفّ من تعاليمه وجود حقائق في ما وراء النتائج التي توصّل إليها العلم الذي هو في الواقع عاجزٌ عن استكشافها؛ لذا لا محيص لنا من اللجوء إلى المعتقدات الدينية بغية معرفة كنه هذه الحقائق الماورائية.

في عهد **إسحاق نيوتن** ومن حذا حذوه، تمّ تمييز الفلسفة الطبيعية -العلم- عن اللاهوت الطبيعي، ومنذ تلك الآونة جرت المنهجية العلميّة على أساس أنّ العلم مختصٌّ بالشؤون الطبيعية فحسب، ومن هذا المنطلق بقي مقيّداً بأطرٍ وحدودٍ دون أن يكون

[1]-للاطّلاع أكثر، راجع: محمّد علي رضائي، **پژوهشي در اعجاز علمي قرآن** (باللغة الفارسية)، إيران، رشت، منشورات «كتاب مبين»، 2002م، ص 39.

مطلق العنان، لكنّ هذا لا يعني عدم أهمية الأمور الكامنة في ما وراءه أو تلك الأمور التي لا وجود لها على أرض الواقع.

علماء الفيزياء والكوزمولوجيا طرحوا أسئلةً في هذا السياق يعجز العلم الحديث عن وضع إجاباتٍ لها، ومن جملتها ما يلي:

- ما السبب في كون الأحداث الطبيعية تجري وفق قانونٍ ونَظْمٍ؟،
- ما هو منشأ الانفجار الكوني العظيم الذي أسفر عن نشأة الكون؟،
- ما هو الداعي لوجود الكون من أساسه؟.

الحقيقة أنّ التعامل بين العلم واللاهوت ليس واسع النطاق، بل محدوداً بأطرٍ معينةٍ، لذا فالإجابة عن هذه الأسئلة مُناطةٌ إلى الأصول اللاهوتية وليس للعلم قدرةٌ على ذكر إجاباتٍ شافيةٍ لها.

نتيجة البحث

تطرّقنا في هذه المقالة إلى بيان طبيعة الارتباط بين العلم والدين على ضوء تحليل مضمون أحد آثار المفكّر الغربي والمنظّر المعاصر هانس كونغ في إطار أسلوبِ بحثٍ وصفيٍّ تحليليٍّ.

اسم **كونغ** يدرج في قائمة العلماء المسيحيين المتدينين، وقد بذل قصارى جهوده للتنسيق بين العلم والدين، لكن نلمس أهمّ آرائه التي طرحها في هذا الصعيد مشتّتةً في مختلف آثاره.

من المؤكّد أنّ النظريّات التي يطرحها العلماء والمفكّرون الغربيّون حول مختلف الشؤون العلميّة والدينيّة تختلف عمّا يطرح في المجتمعات الإسلاميّة بالكامل، ولكن هذه النظريّات حسب رؤيتنا الإسلاميّة لا تعدّ عقبةً أمام الدين، بل يمكن استثمارها خدمةً لتعاليمه.

كونغ سلّط الضوء على مختلف النظريات والآراء التي طُرحت حول واقع العلاقة الرابطة بين العلم والدين بهدف تمهيد الطريق لإيجاد تلاحمٍ وانسجامٍ في ما بينهما،

إذ أكّد على أنّ استطلاع مختلف وجهات النظر بهذا الخصوص يسهم في بيان المعالم الحقيقية لهذه العلاقة، ومن ثمّ ستنطبع آثاره على مستقبل الثقافة البشرية.

مصادر البحث

1. بربور، إيان، **علم و دين** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسيّة بهاء الدين خرمشاهي، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، 1983م.
2. بيترسون، مايكل وآخرون، **عقل و اعتقاد ديني** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، إيران، طهران، منشورات «طرح نو»، 1997م.
3. بيرت، إدوين آرثر، **مبادي ما بعد الطبيعي علوم نوين** (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة عبد الكريم سروش، إيران، طهران، منشورات شركة النشر العلمي والثقافي، 1995م.
4. جوادي الآملي، عبد الله، **انتظار بشر از دين** (باللغة الفارسيّة)، إيران، قم، منشورات «إسراء»، الطبعة الثانية، 2003م.
5. جوادي الآملي، عبد الله، **تفسير تسنيم** (باللغة الفارسيّة)، إيران، قم، منشورات مؤسّسة إسراء الدولية لعلوم الوحي، 2011م.
6. جوادي الآملي، عبد الله، **منزلت عقل در هندسه معرفت ديني** (باللغة الفارسيّة)، إيران، قم، منشورات «إسراء»، 2007م.
7. رضا نيا، حميد، **علوم انساني بومي: تاملاتي در باب مفاهيم و بايسته ها** (باللغة الفارسيّة)، إيران، قم، مجلة دراسات العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة، العدد الأوّل، جامعة المصطفى العالميّة.
8. رضائي، محمّد علي، **پژوهشي در اعجاز علمي قرآن** (باللغة الفارسيّة)، إيران، رشت، منشورات «كتاب مبين»، 2002م.
9. ساجدي، أبو الفضل، **روش هاي حل تعارض علم و دين** (باللغة الفارسيّة)، مجلة «معرفت»، 2011م، العدد 51، ص 17 - 30.
10. قراملكي، أحد فرامرز، **موضع علم و دين در خلقت انسان** (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات مؤسّسة «آرايه» الثقافية، 1994م.
11. قنبري، حسن، **كفتكو بر پايه اخلاق: نكاهي به انديشه هاي هانس كونك** (باللغة الفارسيّة)، منشورات مؤسّسة الحوار بين الأديان، مجلة «اخبار اديان» الشهرية، 2003م، العدد 4.
12. كلشني، مهدي، **علم و دين و معنويت در آستانه قرن بيست و يكم** (باللغة الفارسية)، منشورات مركز دراسات العلوم الإنسانية والبحوث الثقافية، 2000م.
13. كلشني، مهدي، **قرآن و علوم طبيعت** (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات «مطهر»، 2001م.
14. كوستلر، آرثر، **خوابكرد ها** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية منوتشهر روحاني، إيران، طهران، منشورات الشركة المساهمة في نشر الكتب الصغيرة، 1972م.
15. كونج، هانس، **تاريخ كليساي كاتوليك** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية حسن قنبري، منشورات مركز دراسات وبحوث الأديان والمذاهب، 2005م.
16. كونج، هانس، **خدا در انديشه فيلسوفان غرب** (باللغة الفارسية)، الجزء الثالث، ترجمه إلى الفارسية حسن قنبري، منشورات جامعة الأديان والمذاهب، 2004م.
17. مطهّري، مرتضى، مقد**مه اي بر جهان بيني اسلامي «انسان و ايمان»** (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات صدرا.
18. مطهّري، مرتضى، **مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي «جهان بيني توحيدي»** (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات صدرا

19. ملكيان، مصطفى، **داده هاي وحياني و يافته هاي انساني** (باللغة الفارسية)، مجلة «كيان»، 2000م، العدد 51، ص 23.
20. وايتهيد، ألفريد نورث، **دين و علم** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية هومن بناهنده، مجلة «نامه فرهنك»، العدد 3، 1991م.
21. Barbour, Ian Graeme, ***Issues In Science and Religion***, Harper Torch books, New York, 1971.
22. Bishop C. L., ***Does Science deny God?*** William Earl & Company, LTD. London 1970.
23. Denzler, G. ***Der Fall Galilei and Kein Ende***, Zeitschrift fur Kerchengeschichte 95, no. 2 - 1984.
24. Galilei, Galileo, ***letter to B. Castell***, 21 Dec 1613, in opera, vol. 5, Florence, 1965, 88 - 281.
25. Hawking, S. ***A Brief History of Time, from the big bang to black holes***, London and New York, 1988.
26. J. Kepler, Astronomia Nova, Pragve, 1609, ***in Gesammelte Werke***, Munich, 1937, ff, vol. 3, The New Astronomy, Cambridge, 1992.
27. Kemperman, G. ***Infektien der Geistes, Uber Pholsosphische Kategorien fehler***, in Hirnforshung und willensfreiheit,
28. King Winston, ***Encyclopedia of Religion***, The University of Chicago Press 1990.
29. Kung, Huns, ***Islam: Past, Present and Future***, One world Publications; Reprint edition October 1, 2008.
30. Kung, Huns, ***Religion and Science, the beginning of all things***, Cambridge, Uk, 2007.
31. Nasr, Seyyed Hossein, ***The need for a Sacred Science,*** London, Curzon, 1993.
32. Popper, K. R. ***The logic of Scientific Discovery***, 1934, London, 2002,
33. Rezania, Hamid, ***Religion and Science, A philosophical approach***, Concept publisher, India, 2012.
34. Rezania, Hamid, ***Religion and Science: a philosophical study***, Concept Publisher, New Delhi, 2012.
35. Schrenk, F. Die Fruhzeit des Menschen, ***Der Wag Zum Homo Sapienes***, Monch, 1997.
36. Shambhala, in: ***The Collected Works of Ken Wilber***, Boston: Vol. 8: 2000.
37. Wilber, K. ***The Marriage of Sense and Soul***, New York, 1998.
38. Wilber, Ken, T***he Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion***.
39. Worthing, M. W. 1996, ***God, Creation and contemporary physics***, Minnea Polis.

التعاطي بين العلم والدين في ضوء المنهج البحثي لـ (لاكاتوس)[1]

محمد محمد رضائي[2] و مهدي بيابانكي[3]

العلاقة بين العلم والدين هي محور البحث في هذه المقالة، وقد تمّ تسليط الضوء عليها ضمن أربعة آراءٍ كالتالي:

1. العلمُ مختلِفٌ عن الدين.
2. العلمُ متعارِضٌ مع الدين.
3. العلمُ متناسِقٌ مع الدين.
4. العلمُ مكمِّلٌ للدين.

وقد حاول كاتبا المقالة تفنيد الرأي القائل بوجودِ تعارضٍ بين العلم والدين على ضوء ما طرحه المفكّر الغربي إيمري لاكاتوس، حيث أيّدا رأيه القائل بوجود تناسقٍ بينهما؛ وبشكلٍ عامٍّ يمكن القول أنّ الأطروحة التي تتمحور حولها هذه المقالة ذاتُ فائدةٍ علميّةٍ وجديرة بالاهتمام، إلا أنّ أهمّ إشكالٍ يَرِد عليها فحواه أنّ هذه الأطروحة ترتكز على الاعتقاد بوجود اختلافٍ بين العلم والدين.

[1]-المصدر: محمد رضائى، محمد و بيابانكى، مهدى، «**تعامل علم و دين بر مبناى روش شناسى برنامه هاى پژوهشى لاكاتوش**»، **مجلّة فلسفه دين الفصلية المعنية بشؤون البحث العلمي**، خريف 1389هـ. ش. (2010م)، العدد 7، الصفحات 19 - 44.

تعريب: حسن علي مطر.

[2]-أستاذٌ مساعدٌ في كلية الفقه والفلسفة بجامعة طهران - فرع برديس، قم، إيران. من جملة آثاره ترجمة الكتب التالية إلى اللغة الفارسية: **فلسفه دين، جان هاسپرز؛ براهين اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، پل ادواردز؛ تجربه دينى بشر، نينيان اسمارت؛ تأليف كتاب هاى: مبانى فلسفه دين، ارتباط دين و اخلاق از ديدگاه كانت، نسبت علم كلام و اخلاق، خدا در فلسفه كانت، رابطه عقل و ايمان (فلسفه و دين).**

[3]-طالب دكتوراه في فلسفة العلم، جامعة شريف الصناعية، طهران، إيران.
من جملة مؤلّفاته ما يلي: **منطق تبيين آيات قرآن در تعامل با گزاره هاى علوم تجربى، مدل سازى روابط هستى شناختى و معرفت شناختى علم و دين، گونه هاى رويارويى الهيات دينى با علم تجربى (يک مدل تعميم يافته از ديدگاه باربور در خصوص رابطه علم و دين)، تعامل علم و دين بر مبناى روش شناسى برنامه هاى پژوهشى لاكاتوش، رويكرد طبيعت گرايانه و معرفت شناسانة هيوم در خصوص رابطة عليت.**

المفكّر البريطاني جون كارلتون بولكينغهورن وصف القائلين بوجود اختلافٍ بين العلم والدين بأنّهم بنيويون علميون يدّعون أنّ معرفة حقيقة الكائنات لا ارتباط لها بالدين مطلقاً، وعلى هذا الأساس زعم عدم وجودِ أيِّ أواصر حوار بين العلم والدين، إذ ليست هناك أيُّ خلفية يمكن الارتكاز عليها في هذا المضمار، وبالتالي لا يمكن طرح أيِّ موضوعٍ واقعيٍّ للبحث والتحليل بخصوص العلاقة بينهما.

الذين يتبنّون هذه الرؤية على الرغم من احترامهم للدين بشكلٍ عامٍّ، إلا أنّهم لا يُعيرون أهميةً لأطروحاته الإبستيمولوجية في ما يخصّ معرفة الله عزّ وجلّ، ومن الممكن وضع حلٍّ لهذا الإشكال من منطلق القول بأنّ البنية الأساسية للنظرية التي تمحور البحث حولها في هذه المقالة يجب وأن تطرح ضمن عنوانٍ آخرَ يختلف عن العناوين المشار إليها، وهو استقلال العلم عن الدين. ولا شكّ في أنّ مفهوم الاستقلال ليس على نسق مفهوم الاختلاف، ونستشفّ من جملة المباحث التي طُرحت في المقالة أنّ كاتبيْها ذكرا تفاصيل الموضوع على هذا الأساس على الرغم من أنّهما لم يصرّحها بكلمة الاستقلال وأشارا إلى موضوع البحث بكلمة الاختلاف.

كلمة التحرير

الخلاصة

يُعدّ العلمُ والدينُ من الناحية النظريّة أمرَيْن مختلفَيْن عن فهم الإنسان، كما يعتبران مسألتَيْن جوهريتَيْن من الناحية العملية. وحيث إن كلّاً من العلم والدين يحكمان بشأن

الحقيقة، فإن السؤال عن العلاقة القائمة بينهما يفرض نفسه في هذا الخصوص. وإن رؤية التمايز، والتعارض، والتلاقي، والتأييد والتكميل يعمل كلُّ واحدٍ منها على الاهتمام بمشكلةٍ رئيسةٍ في نمط العلاقة القائمة بين العلم والدين، ويشتمل كلُّ واحدٍ منها في الوقت نفسه على إشكالاتٍ ونقاطِ ضعفٍ أساسيةٍ. ويُعدّ المنهج البحثي للفيلسوف المَجري **إمري لاكاتوس**[1] إطاراً مناسباً لبيان العلاقة القائمة بين العلم والدين من الناحية النظرية. فمن خلال تعديل البرنامج البحثي لـ **لاكاتوس**، يمكن تحويل نظريات العلوم التجريبية إلى خططٍ علميّةٍ ـ فلسفيّةٍ، كما يمكن تحويل اللاهوت الديني والتوحيدي إلى خطط دينيّةٍ ـ فلسفيّةٍ. ومن خلال تقديم توجيهٍ إيجابيٍّ وسلبيٍّ في هذا الشأن يمكن تحويل العلاقة بين العلم والدين إلى حوارٍ بَنَّاءٍ، وإثراءٍ متبادلٍ ومنسجمٍ. وفي هذه المقالة ـ ضمن شرح هذا النموذج ـ سوف نعمل من خلال تقديم نموذجٍ عن النظريات العلميّة (**الأصل البشري**)[2] على بيان علاقتها بالدين في ضوء النموذج المذكور.

المقدمة:

لقد عمد التفكير الفلسفي في الغرب ـ من خلال ظهور العلم الحديث في القرن السابع عشر للميلاد، وتبعاً لذلك ظهور التكنولوجيا الحديثة في منتصف القرن الثامن عشر للميلاد ـ إلى تأسيس فلسفاتٍ تراوحت بين معارضة الدين أو تجاهله. وإن **الفلسفة الوضعية**[3] من خلال تقديمها لمعيار (التحقق)[4] من أجل منح المفهومية للقضايا، قامت بحصر دائر القضايا المفهومة بالقضايا التجريبية، وأنكرت مفهومية جميع أنواع القضايا الدينية (جيليس، 1387، ص 205). أما الفلسفات القائمة على النزعة الطبيعية في العلم، فقد أنكرت وجود الله على أساس أن التحقيق والبحث العلمي بشأن العالم، يظهره بوصفه مجموعةً زمنيّةً ـ مكانيةً كاملةً، بحيث لا يبقى في تلك المجموعة موضعٌ لوجود الله (تاليافرو، 1382، ص 221). وعلى هذا الأساس شاعت التفسيرات الطبيعية للدين، حيث يتمّ تعريف الدين بوصفه **(وسيلةً لإطفاء غضب القوى التي تفوق في قدرتها**

[1]-إمري لاكاتوس (به مجارى: Imre Lakatos): فيلسوف مجري، از فيلسوفان رياضيات و علم در مكاتب اثبات‌گرايى منطقى و فرماليسم هنرى بود.

[2]-anthropic principle.

[3]-positivism.

[4]-verification.

قدرة الإنسان واستدرار عطفها ورضاها، حيث يذهب التصور إلى أن هذه القوى تعمل على هداية تيار الطبيعة ومسار حياة الإنسان، وتخضعهما لسيطرتها) (كاك كواري، 1387، ص 156). وإلى جوار هذه الأفكار الفلسفية شاع نوعٌ من النزعة النفسية تجاه ظاهرة الدين أيضاً. قال **سيغموند فرويد** ـ حامل لواء هذه النظريّة إن الاعتقاد الديني نتاج الواقع النفسي الذي يؤمن به الفرد، وإن هذا الاعتقاد هو في الأساس اعتقادٌ أعمَى ومريضٌ. إن الاعتقاد الديني ما هو إلى تعبيرٌ عن الغرائز الطفولية نحو العالم، ومن هنا فإنه يُعدُّ شكلاً من الهروب من الواقع (ستامب وآخرون، 1383، ص 43).

إن الأفكار الفلسفية التي ثُنيت لها وسادة الحكم طوال القرن الثامن عشر للميلاد، في خصوص التعارض بين العلم والدين، قد اعتمدت من جهةٍ على الازدهار والتطوّر المتسارع للعلم والتكنولوجيا، وعوّلت من جهةٍ أخرى على ظهور الأفكار القائمة على الفلسفة الوضعية والنزعة الطبيعية والنزعة النفسية، في القول بانتصار العلم على الدين. لقد تحدّث **إيان بربور**[1] عن ثلاثةِ موضوعاتٍ ذاتِ صلةٍ ببحث العلم والدين في هذه المرحلة (القرن الثامن عشر للميلاد)، حيث تعبّرُ كلُّ واحدةٍ من هذه الموضوعات ـ من وجهة نظر مفكّري عصر التنوير في القرن الثامن عشر ـ عن نوعٍ من انتصار العلم في مواجهة الدين.

الموضوع الأول: تقديم صورةٍ عن الطبيعة بوصفها منظومةً جبريةً قائمةً بذاتها، بحيث يتم تفسير جميع ظواهرها في ضوء القوانين الفيزيائية. ومن هنا نجد (**لابلاس**)[2] عندما قال له **نابليون**: **(يقال: إنك ألفت كتاباً كبيراً حول نظام العالم، ولم تذكر فيه حتى اسم خالق العالم)!** يجيبه بالقول: **(لم أكن بحاجةٍ إلى تلك الفرضيّة)** (لابلاس، 1964، ص 2).

الموضوع الثاني: لقد كان مستنيرو الجيل الأول بدورهم يؤمنون بالدين الطبيعي والدين السماوي أيضاً. وأما الجيل اللاحق فقد انحاز للدين الطبيعي وأنكر الوحي،

[1]-Ian Barbour.

[2] ـ بيير سيمون لابلاس (1749 ـ 1827 م): رياضي وفيزيائي وفلكي فرنسي. أنشأ معادلة لابلاس، وابتكر تحويل لابلاس، ومعادل لابلاس التفاضلي. يصنف كأحد أعظم العلماء على الإطلاق، ويطلق عليه أحياناً لقب (نيوتن فرنسا). حصل على لقب (كونت) للامبراطورية الفرنسية الأولى عام 1806 م، وتمّ منحه لقب (مركيز) عام 1817 م.

وبظهور الجيل الثالث قامت أرضية التشكيك وطرد وتخطئة جميع أنواع الصور الدينية (رار‌بور، 1362، ص 77).

الموضوع الثالث: إن (**الطبيعة**) و(**العقل**) من أكثر الأدلاء إخلاصاً في هداية الإنسان إلى طريق التعالي وتطوّر البشر. إن الإنسان سوف يصل إلى كماله في هذه الحياة الدنيا معتمداً على جهوده البحتة، وإن التكنولوجيا ستكون باكورة هذه السعادة (المصدر ذاته، ص 78).

إن التدقيق في جميع هذه المسائل الثلاثة يثبت أن مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر للميلاد، يسعون ـ من خلال التقدم المتسارع في العلم والتكنولوجيا ـ إلى إلغاء الدين وإخراجه من دائرة الإنسان الفكرية والسلوكية والاجتماعية، أو تقليلة وخفضه إلى العلم أو المسائل المرتبطة بالعلم. بل حتى جهود أمثال **إيمانويل كانط** الذي كان يفكر بفصل الدين عن العلم من خلال رسم حدٍّ قاطعٍ بين العقل والإيمان، لم تتمكن من لجم هذه الاندفاعات المتهوّرة.

وأما في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين للميلاد، فقد أدت التحوّلات الجوهرية في حقل العلوم التجريبية والرياضية إلى تغيير المعادلات بين العلم والدين. وفي هذه المرّة كانت العلوم التجريبية هي التي تعرّضت للحملات الناقدة وانهيار أنظمتها المتجذّرة، وظهور أنظمةٍ علميةٍ جديدةٍ. وقد بدأت هذه التحولات بشكلٍ خاصٍّ بالتزامن مع التغيرات الواسعة في حقل الفيزياء والميكانيك، وازدادت وتيرتها مع ظهور فلسفات العلم التي كانت تخوض في بحث ودراسة المباني النظريّة والفلسفية للعلوم التجريبية. إن الرياضيات التي كانت تتخذ من الهندسة الإقليدية مثلها الأعلى، وهي الهندسة التي كانت سيدة الميدان دون منازعٍ، والتي لم يكن بالإمكان التشكيك بنتائجها رياضيّاً لأكثر من ألفي سنةٍ، قد تعرضت لتغيّراتٍ جوهريّةٍ مع ظهور الهندسة غير الإقليدية. كما أن فيزياء نيوتن التي شكلت المثل الأعلى للتفكير العلمي لما يقرب من قرنين من الزمن، فقدت سيادتها وتعرّضت للتحوّل مع ظهور النظريّة النسبية لـ (**إنشتاين**)، والنظرية الميكانيكية الكوانتومية. وتتضح أهمية المسألة عندما ندرك أن

فيزياء نيوتن كانت قد احتلت مكانةً عند المفكّرين والفلاسفة بحيث كان أدنى تصوُّرٍ للخدش فيها يعدّ ضرباً من التهوّر والجنون. لقد كانت فيزياء نيوتن قد تحولت إلى أيقونةٍ مقدّسةٍ حتى سمّي القرن الثامن عشر للميلاد بقرن نيوتن والفيزياء النيوتنية. وفي القرن السابع عشر والثامن عشر للميلاد توجّه أصحاب دائرة المعارف[1] إلى الادعاء بأن العلم قد بلغ غايته، ولم يبق أمامنا سوى الانصراف إلى كتابة موسوعتنا دون أن نحمل هاجس العمل على تغييرها أو تعديلها في المستقبل. فإن ما كان يجب أن يتحقق في العلم قد تحقق وقُضي الأمر. وعلى حدّ تعبير **دامبيير**[2] لقد كانت هذه الرؤية في القرن الثامن عشر للميلاد ناشئةً من المبالغة الطبيعية بشأن قدرة العلم الحديث الذي أثرت دائرته الواسعة في أذهان الكثير على نحوٍ شديدٍ، قبل أن تدرك محدودياته الحتمية (دامبيير، 1966، ص 196).

لقد عمدت الفيزياء الحديثة ـ ولا سيما بعد ظهور النظريّة النسبية والنظرية الكوانتومية ـ إلى تقويض الكثير من المباني النظريّة والفلسفيّة للفيزياء التقليديّة، ومن بينها:

1. إن إمكانية تصوير ومشاهدة الأحداث الفيزيقية التي كانت تمثل حجر الأساس في الفيزياء التقليدية، تحوّلت بعد ظهور النظريّة الكوانتومية إلى استحالة تصوير الأحداث الذرية. وقال (**هايزنبرغ**)[3] في هذا الشأن:

«إن قوّة أساس الأمل بأن تعيدنا التجارب الجديدة إلى الأحداث الخارجية في الفضاء والزمان، كقوّة الأمل بالعثور على نهاية العالم في الأنحاء غير المكتشفة من القطب الجنوبي» (كلشني، 1385، ص 46).

وفي نظرية النسبية العامة لـ **إنشتاين** أدى توظيف الهندسة غير الإقليدية إلى تحويل الأمل بتقديم صورةٍ واقعيةٍ لهندسة العالم الفيزيائية في مجموعها إلى مجرد حلمٍ.

[1]-Encyclopedia.

[2]-Dampier.

[3]-فيرنر كارل هاينزبرغ (1901 ـ 1976 م): فيزيائيٌّ ألمانيٌّ. حائزٌ على جائزة نوبل عام 1932 م. اكتشف أحد أهم مبادئ الفيزياء الحديثة وهو مبدأ عدم التأكد. من مؤلفاته: (**الجزء والكل والفلسفة والفيزياء والطبيعة في الفيزياء**).

2. إن أصل الوجوب الذي يقوم أساسه على أن العالم يحتوي على قوانينَ ثابتةٍ لا تتخلف ـوالتي يمكن من خلالها تحديد مستقبل كل منظومةٍ فيريائيةٍ من خلال وضعها الراهن بشكلٍ منفردٍـ قد انتهى به المطاف في الفيزياء الحديثة إلى النبذ والطرد بعد ظهور مبدأ عدم التأكد لـ **هايزنبرغ**.

3. تم تجاوز الواقعية العلميّة البسيطة التي كانت تدّعي تفسير وتوصيف النظريات العلميّة والحقائق الفيزيائية كما هي (كوسو[1]، 1998، ص 2 ـ 3).

يقول **هايزنبرغ**:

«في حقل الفيزياء الذرية، يتم فقدان الكثير من الفيزياء التقليديّة التي كانت متداولةً... بل حتى مجمل مفهوم الواقعية التي بنيت على أساسها العلوم الطبيعية الدقيقة. إن المراد من مصطلح مفهوم الواقعية هو القول بوجود الظواهر الخارجية والمحسوسة التي تحدث في الزمان والمكان بشكلٍ مستقلٍّ عن المشاهدة أو عدمها. وأما في الفيزياء الذرية فلا يمكن إعطاء المشاهدات تلك الواقعيّة الخارجيّة بهذا الأسلوب» (هايزنبرغ، 1968، ص 53).

إن عروض هذه المسائل دعا الكثير من العلماء إلى إعادة النظر ثانيةً في الأسس النظريّة والفلسفية للعلوم التجريبية. ويمكن تقييم ظهور وتطور فلسفات العلم في القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد ضمن هذا السياق (سكالر[2]، 1992، ص 228). وعلى الرغم من تعرّض الفرضيات الفلسفية والنظريات في العلوم التجريبية من جهةٍ، ونتائجها الفلسفية من جهةٍ أخرى للنقد والبحث العميق من قبل فلاسفة العلم طوال هذين القرنين، بيد أنه كانت هناك واقعيةٌ تبرز في خصوص العلاقة بين العلم والدين على نحوٍ أجلى، وهي أن العلوم التجريبية قد فقد قداستها السابقة، وأخذ المدافعون عنها ينظرون إلى مفهوم الدين بتواضعٍ أشدَّ، وبكثير من الحيطة والحذر. ولم يعد لمسألة التعارض بين العلم والدين مغلوبٌ مفترضٌ. وبعد هذه المسألة عاد الدين

[1]-Kosso.

[2]-Skalar.

ليستعيد مكانته في صلب الأبحاث الفلسفية، وأدى إلى ظهور وانتشار فلسفات الدين. إن الذي يحظى بالاهتمام الجاد في اللحظة الراهنة ليس هو إلغاء أحد مفهومَي الدين والعلم لصالح الآخر، بل السؤال هو عن نمط العلاقة التي تحكمَ هذين المفهومين ببعضهما. وعلى الرغم من قيام فلاسفة الدين بالتمييز بين موضوعاتِ وأساليبِ وغاياتِ العلم والدين للحيلولة دون وقوع التعارض بينهما، بيد أن مسألة العلاقة بين العلم والدين، ولا سيما عندما تقع مسألةٌ واحدةٌ في زمرة موضوعات العلم والدين، تتحوّل (**مسألة الخلق والحياة والذهن والنفس والارتباط بالطبيعة وما إلى ذلك**) إلى إحدى المسائل الجادة في فلسفة الدين (بيترسون وآخرون، 1387، ص 365).

الآراء المختلفة في خصوص العلاقة بين العلم والدين

هناك بشكلٍ عامٍّ أربعةُ آراءٍ مختلفةٍ بشأن العلاقة بين العلم والدين، وهي عبارةٌ عن:

أ ـ علاقة التمايز: طبقاً لهذا الرأي يكون كلُّ واحدٍ من العلم والدين متعلقاً بدائرةٍ ومساحةٍ مستقلةٍ تماماً عن مساحة الآخر. فلا الدين يمكن تقييمه بمعيار العلم، ولا العلم يمكن تقييمه بمعيار الدين. وذلك لأن سؤالَ كلِّ واحدٍ منهما من الاختلاف، وأن مضامين الإجابات عن سؤاليهما من التفاوت، بحيث إن مقارنة أحدهما بالآخر لا تعني شيئاً أبداً (هات، 1382، ص: 31). يمكن للعلم والدين على أساس الأسئلة التي يطرحانها أن يجدا مساحتيهما اللتين ينتميان إليها والأساليب التي ينتهجانها مختلفتين.

ب ـ علاقة التعارض: طبقاً لهذا الرأي يكون هناك تعارضٌ تامٌّ بين العلم والدين، بمعنى أنّ لكلِّ واحدٍ منهما هاجسه المختلف ماهويّاً عن هاجس الآخر. ففي طرفٍ هناك طيفٌ من أصحاب النزعة العلميّة يذهب ـ بالاستناد إلى عدم إمكان إخضاع العقائد الدينية للاختبار من الناحية التجريبيّة ـ إلى تخطئة الدين، ويرون فيه معضلةً لا تقبل التلاقي مع العلم. وفي الطرف الآخر يقف المؤمنون الذين يعتبرون نظريات العلم الحديث مخالفةً لعقائدهم الدينية، ويحكمون بخلافة العلم الراهن لعلمٍ آخرَ.

ج ـ علاقة التلاقي والتأييد: يذهب أصحاب هذا الرأي إلى الاعتقاد بفصل العلم عن

الدين، ولكنهم في الوقت نفسه لا يقولون بالانفصال التامّ بينهما، فهم يؤمنون بأن العلم والدين متمايزان عن بعضهما من الناحية المنطقية، ولكنهم يرون أن العالم الواقعي لا يمكن فصله بمثل تلك البساطة التي يراها أصحاب الاتجاه القائل بالتمايز. إن العلم يمكنه توسيع رقعة إيماننا الديني، ويمكن للإيمان الديني بدوره أن يعمّق ويرسّخ معرفتنا للعالم (المصدر ذاته). إن الدين طبقاً لهذه الرؤية لا يمكنه ـ بطبيعة الحال ـ أن يضيف شيئاً إلى قائمة الاكتشافات العلمية، كما أنه ليس في الموقع الذي يخوّله بعض الأشياء التي يمكن للعلم أن يعمل على اكتشافها بنفسه. وفي المقابل لا يمكن للعلم أن يضيف شيئاً إلى القضايا الدينية، أو أن يُنقص منها شيئاً. ومع ذلك فإن الدين يؤيد الدوافع التي تؤدي إلى المعرفة العلمية، ويدعم جميع الجهود العلميّة لاكتشاف أسرار العالم ويعمل على تقويتها. كما أن المقولة الدينية التي ترى أن العالم وحدةٌ عقلانيةٌ منسجمةٌ ومنظمةٌ وقائمةٌ على أمرٍ غائيٍّ، تمثل رؤيةً عامّةً بشأن الأشياء تجعل البحث العلمي منسجماً مع تحصيل المعرفة، وتحرر العلم من التبعية للأيديولوجيات المقيّدة له (المصدر ذاته).

د ـ علاقة التكامل: طبقاً لهذه الرؤية تكون العلاقة القائمة بين العلم والدين هي علاقة التكامل، والذي نعنيه بالعلاقة التكاملية بين العلم والدين هو أن النصوص العلميّة والنصوص الكلامية الناظرة إلى واقعةٍ واحدةٍ يمكن لهما أن يكونا صادقين في الحقل الذي ينتميان إليه (بيترسون وآخرون، 1387، ص 371). طبقاً لهذه الرؤية يمكن تقديم بيانين منسجمين من الناحية المنطقية لأمرٍ واحدٍ، وهما البيان العلمي، والبيان الكلامي. وإن اختلاف هذا الرأي عن الرأي الثالث يكمن في أنه طبقاً للرأي التكاملي، لا يمكن لأيٍّ من البيانات العلميّة أو الكلامية لوحده أن يقدّم شرحاً جامعاً للواقعية، وإنما يمكنهما معاً أن يقدّما صورةً كاملةً للواقعية، وأما بناء على الرأي الثالث فيمكن لكلِّ واحدٍ من العلم والدين أن يقدم لوحده ـ وبشكلٍ مستقلٍّ عن الآخر ـ بياناً خاصّاً به للواقعية، وإن لهذه البيانات تماهياً وتلاقياً في ما بينهما، وإن أحدهما يؤيّد أو ينتقد الآخر.

إن كلَّ واحدٍ من هذه الآراء الأربعة المتقدمة، في الوقت الذي يحمل هاجساً حقيقيّاً وأصيلاً في ما يخص العلاقة بين العلم والدين، يشتمل على بعض نقاط الضعف والنقص أيضاً. لقد ذهب القائلون بالتمايز بين العلم والدين ـ من خلال الإشارة إلى التعارض التام

بين **غاليلو** ورجال الكنيسة حول مركزية الأرض، والتعارض بين القائلين بالخلق والقائلين بنظرية **التطور الدارونية** ـ إلى الاعتقاد القاطع باستقلالية العلم عن الدين، تجنباً لوقوع التعارض المحتمل في ما بينهما. إن أطروحة الاستقلال تمثل ـ على حدّ تعبير (**إيان بربور**) ـ نقطةَ بدايةٍ مناسبةٍ، فإن هذا الرأي يحفظ الخصوصية الممتازة لكلّ مشكلةٍ، كما تمثل استراتيجيّةً ناجعةً للإجابة على الذين يرون التعارض بين العلم والدين أمراً لا مفرّ منه. وعلى هذا الأساس يكون للدين أساليبه الخاصة التي تميّزه من آساليب وآليات العلم (بربور، 1384، ص 147). وعلى الرغم من هذا الهاجس الأصيل، إلا أن هذا الرأي يواجه إشكالين جادين، وهما:

أولاً: إن هذا الرأي يقضي على كل إمكانيّةٍ للتلاقي والحوار البنّاء بين العلم واللاهوت.

وثانياً: يمكن للحكم القائل بأن العلم واللاهوت هما مجرّد نوعين مختلفين من أنواع البيان والتفسير، بحيث لا يوجد أيُّ ارتباطٍ متبادلٍ بينهما، أن يكون رأياً خطيراً. إن هذا الموقف سوف يشكل الخطوة الأولى للقول بأن الدين واللاهوت (بمنزلة التأمل العقلاني بشأن الدين)، وذلك بمعنى أن الدين ـ في الحد الأدنى ـ لا يخوض في الواقعية كما يفعل العلم، وأما إذا كانت الادعاءات التي يطرحها الدين تخص طبيعة العالم (ولو بمقدار القول بأن العالم مخلوقٌ من قبل الله) يكون هناك احتمال التصادم بين المدعيات العلمة والدينية، أو أن يقوم كلٌّ منهما بالعمل لمصلحة الآخر (تريغ، 1379، ص 55).

ينقسم القائلون بالتعارض التام بين العلم والدين إلى مجموعتين، المجموعة الأولى: تقف إلى جانب العلم وتقول بخطأ الدين، والمجموعة الأخرى تقف إلى جانب والدين، وتعمل على تخطئة العلم والأساليب العلمية. وذلك حيث تعمل المجموعة الأولى على الترويج للآراء الميتافيزيقية الخاصة، (من قبيل: **الفلسفة الماديّة والفلسفة الطبيعيّة والفلسفة الوضعيّة** وما إلى ذلك)، بحيث يتم التعامل معها وكأنها نتائجُ علميّةٌ، ويعود هذا الرأي بجذوره إلى النزعة العلميّة التي سادت في القرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، والتي على أساسها أُخِذَ يُنظر إلى العلوم الطبيعية وكأنها قادرةٌ على أن تُقدّم لنا بشأن الواقعية

شيئاً مشابها لـ **عين الله**[1]، بحيث أخذوا يلمّحون إلى القول بأن العلوم الطبيعيّة يمكنها أن تكون بديلاً عن الله في تلبية حاجة الإنسان إليه (المصدر ذاته، ص 56). واليوم لم يعد لهذا الرأي ـ بعد التشكيك بوجود الارتباط بين العلم والواقعية ـ تلك الأهميّة التي كان يتمتع بها سابقاً. وأما الجماعة الثانية فتعمل بشكلٍ رئيسٍ على الترويج للفهم الخاص والمنفرد للنصوص الدينية المقدسة ـ ولا سيما النصوص المسيحية منها ـ ونوع من علم الهيئة الذي يعود لمراحل سابقةٍ على العلم الحديث، بحيث كأنها جزءٌ من الإيمان الديني. إن كلا هاتين الجماعتين تعاني من مشكلةٍ رئيسةٍ، وهي أنهما يعملان على التبليغ والترويج للأفهام الميتافيزيقية السطحية بوصفها نظريّاتٍ علميّةً أو عقائدَ دينيّةً.

أما الرأي القائل بالتلاقي والتأييد والرأي القائل بالتكامل، فإنهما حيث يؤكدان على العلاقة بين العلم والدين، وحيث يُبقيان الباب مفتوحاً على إمكان التعاطي والحوار بينهما، فإنهما يحتويان على نقاطٍ إيجابيّةٍ مشتركةٍ، بيد أن كلَّ واحدٍ من هذين الرأيين يشتمل على إشكالٍ ونقاطِ ضعفٍ خاصةٍ أيضاً. فإن النظريّة التكاملية لا يمكنها أن تبيّن بوضوحٍ كيف يمكن لمنجزات العلم والدين أن تكون مكملةً لبعضهما، وما الذي يمكن فعله عند وقوع التعارض الظاهري بينهما. لو تم فهم الدين والعلم بحيث يمكنهما إفراز نتائجَ متناقضةٍ بحسب الظاهر، فعندها كيف يمكن للرأي القائل بالتكامل أن يقدم لنا رؤيةً منسجمةً ومتناغمةً بشأن الحقيقة الواحدة؟ (بيترسون وآخرون، 1387، ص 377). كما أن نظرية التلاقي والتأييد ـ رغم تأكيدها على **التعاطي والتعامل** بين العلم والدين ـ إلا أنها لا تقدم أيَّ رؤيةٍ نظريةٍ متناغمةٍ في خصوص هذا النوع من العلاقة والارتباط بين العلم والدين. إن هذه النظريّة تؤكد بشكلٍ رئيسٍ على النواحي العمليّة والتطبيقيّة من التعامل بين العلم والدين، ولكنها لا تقدم آليةً محددةً بشأن المواجهة بين القضايا العلميّة والقضايا اللاهوتية، وماهيةَ الارتباط القائم بينهما.

وفي هذه المقالة سوف نسعى ـ ضمن الالتفات إلى التمايز بين العلم والدين، والتأكيد على العلاقة والتعاطي بينهما ـ إلى تقديم آليةٍ نظريةٍ في ما يتعلق بخصوص هذه

[1]-God's eye.

العلاقة. وحيث تقوم هذه العلاقة على أساس المنهج البحثي لدى **لاكاتوس**[1]، فإننا سوف نعمل في البدء على بيان الخطوط العريضة لهذا المنهج، ثم نقوم بعد ذلك ببيان شكل العلاقة والارتباط بين العلم والدين في ضوء هذا المنهج.

المنهج البحثي للاكاتوس

في العقد السادس من القرن العشرين كانت مسألة إعادة الإصلاح العقلاني للتقدّم العلمي تمثل واحدةً من المسائل الجدلية التي أخذت حيّزاً من اهتمام فلاسفة العلم (لازي، 1377، ص 272). وقد كان السؤال القائل: ما هي المعايير التي يتطوّر العلم على أساسها؟ وكيف يتم إبدال النظريّات العلميّة بنظريات جديدة وما هي المِلاكات التي يتم هذا الإبدال على أساسها؟ قد شكلت واحدةً من الهواجس التي شغلت اهتمام فلاسفة العلم بشكلٍ جادٍّ. وعلى هذا الأساس قام فلاسفة العلم بتقديم نماذجَ يمكن على أساسها إعادة إصلاح تقدم العلم من الناحية التاريخية، وتقديم تفسير للتطور العلمي يتطابق مع الواقع. وكان **كارل بوبر**[2] قد قدّم نموذجاً لإعادة الإصلاح العقلاني فسرّ العلم على أساسه بأنه عبارةٌ عن سلسلةٍ من الظنون والعمل في إطار إبطال تلك الظنون. وكان الإشكال في النموذج الذي قدمه **بوبر** يكمن في أنه لم يتمكن من تقديم تفسيرٍ واقعيٍّ لتطوّر العلم، إذ إن تاريخ العلم زاخرٌ بالوقائع التي واصل فيها العلماء العمل بنظريات والاستفادة منها على الرغم من وجود الشواهد التي يبدو أنها مبطلةٌ لتلك النظريّات (جيليس، 1387، ص 59). وأما **توماس كوهين**[3] فإنه من خلال فصله بين العلم المتعارف والعلم الثوري وإن تحرر من العقلانية الآنية التي كبّلت النموذج البوبري، بيد أنه من خلال التأكيد على الأسباب الاجتماعيّة والنفسيّة في مسار تغيير النظريات قد وقع في نوعٍ من النسبية.

وقد قام **لاكاتوس**، في محاولةٍ منه إلى الاحتراز من المشاكل الآنفة، بتقديم منهجه

---

[1]-Lakatos.

[2]-كارل ريموند كارل بوبر (1902 ـ 1994 م): فيلسوفٌ نمساويٌّ ـ إنجليزيٌّ متخصصٌ في فلسفة العلوم. يُعدّ أحد أهم وأغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين. كما كتب بشكلٍ موسّعٍ عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية. والداه يهوديان في الأصل وقد تحوّلا إلى المسيحية، بيد أن بوبر نفسه كان لأدرياً.

[3]-توماس صاموئيل كوهن (1922 ـ 1996 م): مفكرٌ أمريكيٌّ غزيرُ الإنتاج في حقل تاريخ العلوم وفلسفتها، له كتاب بعنوان (**بنية الثورات العلمية**) وعنوانه في الأصل الإنجليزي: (***The Structure of Scientific Revolutions***)، وقد تناول فيه تحليل تاريخ العلوم، وتحدّى فيه النظرة التقليدية للتقدّم في (العلم العادي).

المعرفي تحت عنوان (**ميثولوجيا خطط البحث العلمي**)[1] (نيكلز[2]، 2000، ص 207). يذهب **لاكاتوس** إلى الاعتقاد بأن كلَّ خطةٍ بحثيّةٍ تتميّز بنواتها الصلبة[3]. إنّ النواة الصلبة في الخطة هي عبارةٌ عن الفرضيات النظريّة شديدة الكلية والتي تُعدُّ المقوّم والأساس للنظرية العلمية. ومن هنا فإن النواة الصلبة أو الهيكل العام لفيزياء **نيوتن** ـ على سبيل المثال ـ هي عبارةٌ عن مثلث قوانين الحركة عند نيوتن بالإضافة إلى قانونه العام في الجاذبيّة. إن الفرضيّات الجوهريّة التي تشكل النواة المركزيّة للنظريّة العلميّة، تصبح عصيةً على الإبطال على أساس (**القرار المنهجي لأنصار تلك الخطة البحثية**) (لاكاتوس، 1978، ص 48 ـ 49). والنقطة الأخيرة تسمّى: الدليل السلبي للخطة البحثية. وبطبيعة الحال هناك في كلِّ خطةٍ بحثيّةٍ فرضيّاتٌ مساعدةٌ، وفرضياتٌ لاستخدام الأدوات، وشرائطُ أوليّةٌ وما إلى ذلك من الأمور أيضاً، وهي التي تؤلف الحزام الحافظ[4] حول النواة الصلبة، وإن الإبطال يتجه على الدوام نحو هذه الفرضيات. وعلى هذا الأساس فإن كلَّ نوعٍ من أنواع التعارض الواقع بين خطةٍ بحثيّةٍ مفضلةٍ والمعطيات المرئيّة إنما يُنسب إلى الحزام الحافظ المحيط بالنواة الصلبة، لا إلى الفرضيّات المقوّمة لهيكل تلك الخطة. وهذه النقطة الأخيرة تُعدُّ الدليل الإيجابي في الخطة البحثية. وعلى هذا الأساس فإن النواة الصلبة في منهج (لاكاتوس) في مسار تحوّل الخطة البحثية لا تتعرّض للجرح والتعديل. إن كلَّ عالمٍ يعمل على تعديل النواة الصلبة، فإنه يخرج بذلك عن تلك الخطة البحثية الخاصة.

وفي إطار فلسفة **لاكاتوس** يجب إخضاع المنهج العلمي للبحث والتحقيق من زاويتين، إحداهما تتعلق بالنشاطات التي تتم داخل الخطة البحثية المستقلة، والأخرى ترتبط بمقارنة الخطط البحثية المنافسة (زيبا كلام، 1387، ص 102). إن النشاط داخل خطة البحث المستقل يشتمل على بسط وجرح الحزام الحافظ من طريق زيادة وتعديل الفرضيّات المتنوعة. وأمّا في ما يتعلّق بخصوص الخطط البحثية المنافسة فيجب تقييم قابليّاتها النسبية من خلال الالتفات إلى حجم تقدمها أو مشارفتها على الأفول والزوال.

[1]-Methodology of Research Programes = MSRP.

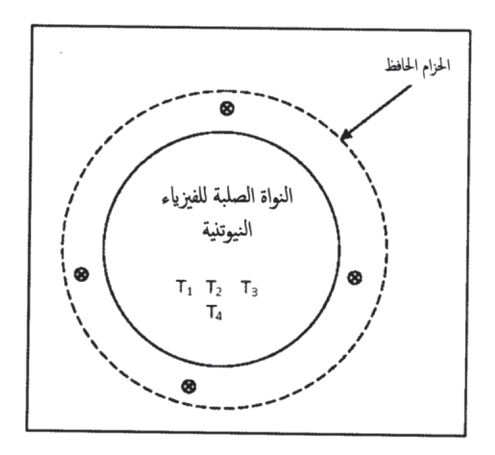
[2]-Nickles.

[3]-Hard core.

[4]-Protective Belt.

إن طليعية الخطّة البحثيّة رهنٌ بدرجة انسجامها وحجم توقعاتها البديعة. وعلى هذا الأساس لو أن خطةً بحثيّةً أدّت ـ بسبب التغيير في حزامها الحافظ ـ إلى تشكيل نظريات تقدّم لنا توقعاتٍ جديدةً، كانت تلك الخطة طليعية من الناحية النظرية. ولو تمّ تعزيز أو تأييد بعض تلك التوقعات، كانت تلك الخطة طليعيةً من الناحية التجريبيّة أيضاً. وأما إذا كانت التغيرات والاختلافات في النظريّة الجديدة قياساً إلى النظريّات السابقة بحيث إنّها تحول دون إبطال النواة الصلبة فقط، دون أن تؤدي إلى أيِّ توقعاتٍ جديدةٍ، كانت تلك التغييرات مجردَ تغييراتٍ (ترقيعيةٍ)، وسوف تكون تلك خطةً آيلةً للزوال والاضمحلال (لاكاتوس، 1978، ص 87 ـ 89). وعلى هذا الأساس فإن النظريّة في إطارها الطليعي تؤدي على الدوام إلى كشف الحقائق الجديدة وغير المعروفة، بيد أنها في إطار الخطط الرجعية ستؤدي إلى خلق نظريّاتٍ لا تقوم بغير تبرير وتوجيه الحقائق المعروفة. ولذلك لو كان هناك خطتان تحقيقيتان، إحداهما طليعية والأخرى في طريقها إلى الارتجاع والنكوص، فإن العلماء ينجذبون بشكل عام إلى الخطة الطليعية (اعتماد، 1375، ص 114).

ولتوضيح رؤية (**لاكاتوس**) نتعرّض إلى ذكر مثال من تاريخ العلم. إن من بين خطط البحث العلمي التي يعمل (لاكاتوس) على التعريف بها، هي فيزياء نيوتن. وقد تم بيان هذه الخطة البحثية من خلال الشكل رقم: (1) أدناه:



الشكل رقم (1): خطة البحث العلمي (الفيزياء النيوتنية)

إن فيزياء **نيوتن** تتألف من نواةٍ صلبةٍ وهي عبارةٌ عن: **القانون الأول والثاني والثالث** لنيوتن (T1,T2,T3)، وقانون الجاذبية العام (T4). إن هذه النواة الصلبة تتم المحافظة عليها من الإبطال على أساس عقدٍ وتصميمٍ من المدافعين عن نظرية نيوتن. يحيط بهذه النواة الصلبة حزامٌ حافظٌ يتم تحديده عبر صفٍّ من النقط. إن الحزام الحافظ يشتمل على مجموعةٍ من الفرضيات المساعدة والشرائط الأولية التي يشار إليها بعلامة (*). إن هذه الفرضيات في الحزام الحافظ قابلة للردّ والإبطال. إن جرح وتعديل أو ترك هذه الفرضيات المساعدة والشرائط الأولية، يؤدي إلى نظريةٍ وتوقعاتٍ بديعةٍ. إن بعض هذه الفرضيات في الحزام الحافظ في فيزياء (نيوتن) هي عبارةٌ عن: إن الشمس ساكنة ـ الحركات غير المنظمة في السيارات تنشأ بفعل تأثير جاذبية السيارات الأخرى ـ إن الأشياء تؤخذ بنظر الاعتبار عند توظيف قوانين الحركة من قبيل الأجرام ذات النقط وما إلى ذلك، لقد نجحت الفيزياء النيوتنية ـ على أساس هذه التعديلات التي قام بها العلماء على فرضيات الحزام الحافظ ـ في تقديم توقعاتٍ بديعةٍ، وقد أدى تأييدها التجريبي إلى تحويل فيزياء نيوتن إلى نظريّةٍ طليعيةٍ بالقياس إلى الفيزياء الأرسطية. ويمكن لنا الإشارة من بين أهم هذه التوقعات إلى هذين الموردين:

1. إن توقع وجود سيارة خلف أورانوس قد أدى في نهاية المطاف إلى اكتشاف سيارة نبتون قريباً من موضع توقع وجود تلك السيارة.

2. كان **هالي**[1] من العلماء المختصين بالبحث ضمن إطار خطة نيوتن. وقد أجرى بعض الحسابات على طبق مباني نظرية نيتون، فتوصل إلى نتيجةٍ مفادها أن نجماً مذنَّباً (عُرف لاحقاً باسمه [مذنب هالي]) سيعود بعد اثنين وسبعين سنةٍ، وحدد زمن ومكان حدوث ذلك. وقد تحقق ذلك بالفعل بعد مرور اثنين وسبعين سنةٍ، وشكل ذلك مؤيداً آخرَ يدخل في رصيد صحة فيزياء نيوتن. (وبطبيعة الحال فقد أدى ظهور النظريّة النسبية لإنشتاين ـ التي كانت تتمتع بقدرةٍ كبيرةٍ في توقع الأحداث لم يكن بمقدور نظرية نيوتن التنبّؤ بها ـ إلى تحويل فيزياء

[1]-Hally.

نيوتن بالقياس إلى فيزياء إنشتاين إلى خطةٍ آخذةٍ بالتراجع والانحطاط، وحوّل فيزياء إنشتاين إلى خطةٍ طليعيةٍ).

العلاقة بين العلم والدين على أساس منهج الخطط البحثية

يجب قبل كلّ شيءٍ أن نلتفت إلى نقطتين بشأن بيان العلاقة بين العلم والدين، وهما:

1. إن المراد من العلم هنا هو العلوم التجريبيّة التي تشتمل على علومٍ من قبيل: الفيزياء، وعلم الأحياء، والكيمياء، وتلك العلوم الإنسانية المتبلورة على أساس العلوم التجريبية، ومن بينها: علم النفس التجريبي وما إلى ذلك. ومرادنا من الدين هو الأديان التوحيدية فقط، بمعنى تلك المجموعة من الأديان التي يمثل فيها وجود الله الشخصي جزءاً من أركانها الاعتقاديّة. وربما بدت دائرة هذا البيان محدودةً للوهلة الأولى، إلا أنّ جولةً عابرةً في النصوص الشائعة في فلسفة العلم وفلسفة الدين كفيلةٌ بأن ندرك أن أغلب الأبحاث الدائرة حول مسألة العلم ومسألة الدين (لا كلّها بطبيعة الحال) تدور حول هذين المصداقين الكليين. يضاف إلى ذلك أن بالإمكان تعميمَ النموذج المطروح في هذا القسم على سائر فروع العلم والدين الأخرى أيضاً (من خلال إجراء بعض الإصلاحات عليه بطبيعة الحال).

2. إن الخلط بين **الأبحاث الأبستيمولوجية والأبحاث الأنطولوجية** قد أدى في الكثير من الحقول الفلسفية إلى جدارٍ مسدودٍ في الطرق الفلسفية، وربما في الطرق العلميّة الفلسفية أحياناً. ولم تكن مسألة العلاقة والارتباط بين العلم والدين لتستثنى من هذا الأمر. وإن الذي يجب أخذه بنظر الاعتبار هنا هو الفصل والتفكيك بين هذين الاتجاهين. يذهب علماء العلوم التجريبية إلى اعتبار الطبيعة واقعيّةً عينيّةً محسوسةً ومستقلّةً عنا، وأنّ النظريّاتِ العلميّة تسعى إلى بيان وتوصيف هذه الواقعيات. يمكن اعتبار الطبيعة وعاءً وظرفاً لأنطولوجيا العلوم التجريبية، كما يمكن اعتبار العلوم التجريبية وعاءً وظرفاً لأبستيمولوجيا الطبيعة. من ذلك أنّ الطبيعة ـ على سبيل المثال ـ تشتمل على حقيقةٍ باسم **الجاذبيّة**. بمعنى (هذه الواقعيّة والحقيقة التي تقول بأن الأجسام تسلك في الفضاء مساراً محدداً، وأنها إن اقتربت من الأرض

تسقط عليها)، حيث تقوم نظريّات العلوم التجريبيّة بالعمل على بيان طبيعة هذه الحقيقة. وإن نموذجين من هذه النظريّات هما عبارةٌ عن **نظريّة الجاذبيّة العامة** لنيوتن، ونظريّة النسبيّة لإنشتاين (القائمة على بنية **الفضاء اللاإقليدية**). وعليه لا بد من الفصل والتفريق بين الطبيعة بوصفها واقعيّةً أنطولوجيّةً، والبيان العلمي بشأن الطبيعة بوصفه نظريّةً أبستيمولوجيّةً. وعلى الرغم من أن الاتّجاهات المذكورة مرتبطةٌ ببعضها ارتباطاً وثيقاً، بيد أن علينا عدم الخلط بين هذين الاتّجاهين عند البحث عن النتائج أو الفرضيّات الفلسفيّة للنظريّة العلميّة.

إن الدين المتناظر مع الطبيعة يشكل بدوره وعاءً وظرفاً أنطولوجيّاً للعلوم اللاهوتية، وإن اللاهوت بوصفه علماً يبحث في التأمل العقلاني بشأن الدين يعدّ وعاءً وظرفاً أبستيمولوجياً للدين. إن للحقائق الدينية ـ كما هو حال الحقائق الطبيعيّة ـ مكانةً أنطولوجيّةً، بيد أن فهمنا للدين ـ الذي يتبلور في إطار التأمل العقلاني بشأنه ـ يشتمل على مكانةٍ أبستيمولوجيةٍ. وإن الخلط بين هاتين المكانتين، ولا سيما في الأبحاث الفلسفيّة والنظريّة بشأن القضايا الدينيّة سوف يؤدي بنا إلى طرقٍ أبستيمولوجيّةٍ مغلقةٍ في الدائرة اللاهوتية. وفي هذه المقالة نوجّه اهتمامنا إلى ناحية الاتّجاه الأبستيمولوجي، بمعنى أننا نلاحظ العلم التجريبي وعلم اللاهوت اللذيْن يدّعيان على التوالي تقديم نظريّاتٍ علميّةٍ ولاهوتيّةٍ في خصوص الطبيعة والدين. وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام لا يعني أننا نتخلى عن الحقل الأنطولوجي بالكامل، بل إننا من خلال الالتفات إلى كلا الاتجاهين **الأنطولوجي والأبستيمولوجي**، نعمل على تجنّب الخلط بينهما. ولذلك من الآن فصاعداً كلما تحدّثنا عن العلاقة بين العلم والدين، سوف يكون مرادنا من ذلك هو الارتباط بين العلوم التجريبية وعلم اللاهوت.

وبعد أخذ هاتين النقطتين بنظر الاعتبار، سوف نعمل على بيان العلاقة القائمة بين العلم والدين، ضمن المراحل الثلاث الآتية:

أ ـ ما هي الخصائص التي يجب أن تشتمل عليها كلُّ نظريّةٍ تدّعي بيان العلاقة والارتباط بين العلم والدين؟

ب ـ كيف يمكن لمنهج الخطط البحثية لـ **لاكاتوس** أن يساعدنا في بيان الارتباط بين العلم والدين على أساس الخصائص آنفة الذكر في الفقرة (أ).

ج ـ تقديم مثال ونموذج عن العلاقة القائمة بين العلم والدين على أساس البيان المذكور في الفقرة (ب).

أ ـ إن كلَّ نظريّةٍ تدّعي بيان العلاقة بين العلم والدين، يجب أن تتصف في الحد الأدنى بالخصائص الثلاث الآتية:

1. الخصيصة الأولى أن تفترض منذ البداية وجود التمايز والاختلاف بين العلم والدين. إن هذا الاتجاه يمثل نقطةَ بدايةٍ وانطلاقةً مناسبةً في ما يتعلّق ببيان الصلة والارتباط بين العلم والدين؛ وذلك لأنه يحافظ على الخصوصية الممتازة لكلِّ مسألةٍ. فإن عدم التمييز بين العلم والدين، سيؤدي إما إلى حذف أحدهما منذ البداية، أو إلى التطابق الكامل بينهما، وهذا بالإضافة إلى استبعاده من الناحية العلمية، يقضي على أيِّ إمكانيةٍ لإقامة الارتباط والتعاطي في ما بينهما.

2. الخصيصة الثانية هي أن النظريّة التي تدعي تفسير العلاقة القائمة بين العلم والدين، يجب ألّا تقوم منذ البداية على إنكار أيِّ نوعٍ من أنواع الارتباط بين العلم والدين (رغم إمكانية الوصول إلى هذا الإنكار كنتيجةٍ عند الانتهاء من التحليل النظري)، ولكن يجب عدم القول بها قبل الفراغ من التحليل؛ إذ إن القول بالتمايز الحاسم والقاطع، وإنكار وجود أيِّ نوعٍ من الارتباط بين العلم والدين، يعلن عن نهاية البحث في هذه العلاقة حتى قبل انطلاقه.

3. إن النظريّة، التي تدّعي وجود العلاقة والارتباط بين العلم والدين، يجب أن تقدم آليةً نظريةً في خصوص نمط هذه العلاقة. إن مجرّد ادعاء وجود هذه العلاقة مع بيان بضعةِ أمثلةٍ في هذا الشأن لا يمكنه أن يفسّر العلاقة بين العلم والدين. لذلك يجب بيان هذه العلاقة من خلال تقديم نموذجٍ نظريٍّ، والعمل على تفسيرها ضمن هذا الإطار. إن هذه المسألة تؤدي إلى إمكانية النقد الصريح والواضح لمثل هذه التفسيرات أيضاً.

ب ـ من خلال أخذ هذه الخصائص الثلاث بنظر الاعتبار، سوف نسعى إلى تقديم

آليةٍ نظريّةٍ في خصوص نمط العلاقة بين العلم والدين في ضوء الاستفادة من منهج الخطط البحثية لـ **لاكاتوس**.

إنّ كلَّ نظريّةٍ علميّةٍ هي ـ في الوقت نفسه ـ خطةٌ بحثيّةٌ. إن النواة الصلبة لهذه الخطة البحثية تشكل الفرضيات الجوهرية لتلك النظرية، وإنّ أيَّ تعديلٍ فيها أو تخلٍّ عنها سيكون بمثابة الخروج من تلك النظريّة والدخول في نظريّةٍ جديدةٍ. إنّ هذا البرنامج البحثي يحتوي على حزامٍ حافظٍ يشتمل على فرضيّاتٍ احتياطيّةٍ وشرائط أوليّةٍ وما إلى ذلك. وبالإضافة إلى ذلك فإننا عند مواجهة كلِّ نظريّةٍ علميّة، نواجه مجموعتين من القضايا الأخرى أيضاً:

المجموعة الأولى: تحتوي على الفرضيّات الفلسفيّة لتلك النظريّة العلميّة.

والمجموعة الثانية: تحتوي على نتائجَ فلسفيّةٍ منبثقةٍ عن تلك النظريّات العلميّة. من هنا فإن نظريّة **نيوتن الفيزيائيّة** ـ على سبيل المثال ـ تحتوي على فرضيّاتٍ فلسفيّةٍ، ومن بينها الفرضيّات الآتية:

1. هناك وجودٌ لحقيقةٍ مستقلةٍ عنّا، وهي حقيقةٌ يمكن التعرّف عليها، وإن مهمة الفيزياء هي التعرّف على تلك الحقيقة كما هي.

2. إن المسار الزمني لحالات كلِّ منظومةٍ بحيث يتم استنتاج كل حالةٍ منها من الحالة السابقة عليها مباشرة على نحو العلية.

3. إن معلوماتنا بشأن سلوك المنظومات الفيزيقيّة يأتي من طريق مشاهدتنا لها، وإن هذه المشاهدات لا توجد خللاً ملحوظاً في المنظومة التي يتمّ إخضاعها للدراسة والتحليل، وعلى كل حالٍ من الممكن تقدير تأثيرها.

4. إن الأشياء الكبيرة مؤلفةٌ من الأشياء الصغيرة، ويمكن شرح وتفسير الأشياء اليومية على طبق سلوك الأشياء الصغيرة (المجهريّة). (كلشني، 1385، ص 36). كما تحتوي نظرية نيوتن في الفيزياء على نتائجَ فلسفيّةٍ أيضاً، ومن ذلك أن الطبيعة تعمل على نحو الميكانيك الذاتي والجبري، وإنّ هناك نوعاً من الضرورة

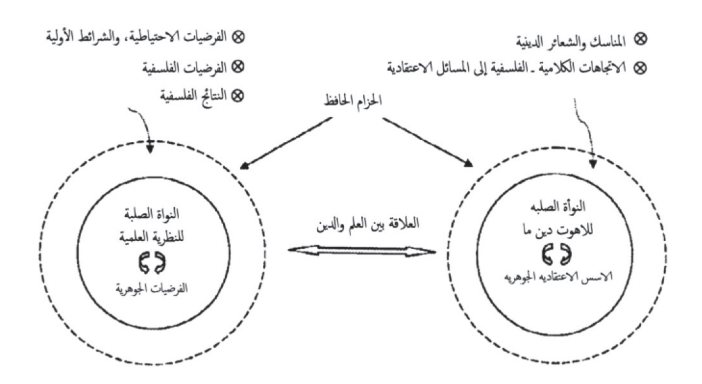
العلية ـ المعلولية الحاكمة بين ظواهر الطبيعة، إنّ التأثير العلّي بين الأشياء المادية ـ دون أن يكون هناك اتصالٌ مباشرٌ بينها ـ أمرٌ ممكنٌ (فقوة الجاذبية تؤثر على الأشياء دون أن يكون هناك اتصالٌ مباشرٌ بينها وبين تلك الأشياء). ونحن نضع الفرضيّات الفلسفيّة للنظريّة العلميّة والنتائج الفلسفيّة الحاصلة منها في الحزام الحافظ الذي يحيط بها. وعلى هذا الأساس فإن النظريّة العلميّة سوف تتحول إلى برنامج بحثيٍّ علميٍّ ـ فلسفيٍّ. وإن العلم التجريبي ـ من قبيل الفيزياء ـ سوف يحتوي على عشرات البرامج البحثية العلميّة الفلسفية، وسوف يكون كلُّ واحدٍ منها ناظراً إلى نظريّةٍ علميّةٍ.

كما أننا نأخذ الإلهيات بنظر الاعتبار بوصفها برنامجاً بحثيّاً، بيد أن اختلافها عن البرنامج البحثي العلمي يكمن في أنّ كلَّ نظريّةٍ علميّةٍ في العلوم التجريبيّة يؤخذ بنظر الاعتبار بوصفه برنامجاً بحثيّاً. والنواة الصلبة هنا تشمل الأصول الاعتقاديّة الجوهريّة لذلك الدين التوحيدي. وأما في خصوص الإلهيّات، فإذا لاحظنا كل البنية اللاهوتيّة لدين بعينه (مثل الإسلام) بوصفه خطةً بحثيّةً، فإن النواة الصلبة هنا سوف تشتمل على الأصول الاعتقاديّة الجوهريّة لذلك الدين التوحيدي. فلو أخذنا الإلهيّات الإسلاميّة ـ على سبيل المثال ـ بوصفها برنامجاً بحثيّاً، فإن نواتها الصلبة سوف تشتمل على أصول عقائد الإسلام، من (التوحيد والمعاد والنبوة والإمامة والعدل)، والأصول الجوهريّة للأحكام والأخلاق الإسلاميّة. وفي حزامها الحافظ، ستقع الأمور الآتية: الفتاوى الشرعيّة، والتعاليم الأخلاقيّة والعرفانيّة، ومختلف النظريّات بشأن الصفات والأفعال الإلهيّة، والتفسيرات الفلسفيّة للمعاد الجسماني والعدل الإلهي وما إلى ذلك. إن كلَّ دينٍ طوال مسيرته التاريخيّة قد حاز بجهودٍ من المتألهين المعتقدين به على نظريّاتٍ فلسفيّةٍ وكلاميةٍ كثيرةٍ بشأن أركانه الاعتقاديّة ومناسكه وشعائره. ونضع تلك النظريّات في الحزام المحافظ للبرنامج البحثي المرتبط بذلك الدين أيضاً. وهنا سوف يتحول علم الإلهيّات إلى برنامج بحثيٍّ دينيٍّ ـ فلسفيٍّ أيضاً.

والآن حيث اتّضحت مكانة نظريّات العلوم التجريبيّة وعلم الإلهيّات بوصفها برامجَ

علميةً ـ فلسفيّةً، ودينيّةً ـ فلسفيّةً، سوف تتحول العلاقة بين العلم والدين إلى علاقةٍ بين خطّتين بحثيّتين. (الشكل رقم: 2).

ونعمل هنا من خلال إيجاد تغييرات أخرى في الخطة البحثية لـ **لاكاتوس** على بيان العلاقة بين العلم والدين. كان (لاكاتوس) يقارن بين الخطط البحثيّة المنافسة من خلال توظيف مفهوم الطليعية والانحطاط. بيد أننا هنا نعمل علي بيان العلاقة بين الخطّتين البحثيّتين (العلم والدين) من خلال تقديم السبل الإيجابيّة والسلبيّة:



الشكل (2): العلاقة بين العلم والدين على أساس منهج الخطط البحثية

1. إن الفرضيّات والنتائج الفلسفيّة المستحصلة من النظريّات العلميّة، ضمن الحفاظ على النواة المركزيّة، والفرضيات المساعدة للحزام الحافظ، قابلةٌ للجرح والتعديل، بمعنى أن بإمكان هذه الفرضيّات والنتائج الفلسفيّة أن تخلي مكانها؛ لتحلّ محلها تفسيرات ونتائج أخرى، مع بقاء عين النواة المركزيّة لتلك النظريّة العلميّة ثابتةً في مكانها. وعلى هذا الأساس فإن التفسيرات الفلسفيّة لنظريّةٍ علميّةٍ ما، رغم ارتباطها بالنواة المركزيّة لتلك النظريّة، إلا أنها تفسيراتٌ مرنةٌ يمكنها أن تعطي مكانها لتفسيرات أخرى مع الحفاظ على النواة المركزيّة. وإنّ للتفسيرات الكلاميّة ـ الفلسفيّة لإلهيّات دينٍ ما وضعاً مماثلاً. بمعنى أن بإمكان هذه التفسيرات ـ من خلال الأبحاث الأشدّ عمقاً ـ أن تمنح مكانها لتفسيراتٍ أخرى، مع بقاء النواة المركزيّة لإلهيّات ذلك الدين في مكانها دون أن يطالها تغييرٌ أو تعديلٌ.

2. لا يمكن للمدعيات الدينية أن تواجه المدعيات العلميّة في الحقل العلمي مباشرةً، إلا إذا فقدت هويتها وتحوّلت إلى شيءٍ آخرَ (تريغ، 1379، ص 58) لا يمكن تعديل أو نبذ النواة المركزية لإلهيّات دينٍ ما من أجل العمل على مواءمتها وتأمين انسجامها مع نظريّةٍ علميّةٍ ما. كما أن تعديل أو نبذ النواة المركزيّة لنظريّةٍ علميّةٍ ما من أجل تأمين تماهيها مع التفسيرات الكلامية في لاهوت دينٍ ما، لا يعدّ أمراً صحيحاً.

3. في حالة عدم انسجام النوى المركزية لبرنامجٍ بحثيٍّ دينيٍّ ـ فلسفيٍّ، وبرنامجٍ بحثيٍّ علميٍّ ـ فلسفيٍّ، يجب توجيه الأنظار إلى برامجَ بحثيّةٍ أخرى في حقل العلم والدين. فلو وقع التضادّ والتعارض ـ على سبيل المثال ـ بين النواة المركزيّة للاهوت المسيحي والنواة المركزيّة لنظريّة كوبرنيق، وجب توجيه الاهتمام نحو البرامج البحثيّة المنافسة للاهوت المسيحي (أي الإسلام واليهوديّة) من جهةٍ، والبرامج البحثيّة المنافسة لنظريّة كوبرنيق من جهةٍ أخرى.

4. إن التفسيرات الكلاميّة ـ الفلسفيّة في الحزام الحافظ للبرامج البحثيّة الدينيّة ـ الفلسفيّة يجب أن تكون منسجمةً مع النواة المركزيّة لإلهيّات ذلك الدين، وأن تكون منسجمة أيضاً مع النواة المركزية للنظريّات العلميّة التي تشارك ذلك التفسير الكلامي ـ الفلسفي من جهة الموضوع. أضف إلى ذلك أن النتائج الفلسفيّة في الحزام الحافظ للبرنامج البحثي العلمي ـ الفلسفي يجب أن تنسجم أيضاً مع النواة المركزيّة لتلك النظريّة العلميّة من جهةٍ، وأن تنسجم من جهةٍ أخرى مع النواة المركزيّة للإلهيّات الدينية التي تشترك مع تلك النتائج الفلسفيّة من جهة الموضوع.

5. إن نتائج هذا النوع من الأبحاث والدراسات ستكون عبارةً عن قضايا من قبيل القضايا الآتية: إن الإلهيّات الدينيّة (x) لا تنسجم مع نظريّة التطور لـ **تشارلز دارون**. وإن الإلهيّات الدينيّة (y) تنسجم مع نظريّة التطور لـ **تشارلز دارون**. وإن اللاهوت اليهودي ينسجم مع النظريّة (z)، وهكذا. إن نتائج دراسة العلاقة الأبستيمولوجية بين العلم والدين ـ كما يُفهم من مضامين القضايا المتقدمة ـ تلتزم الصمت والحياد في خصوص حقانية دينٍ ما أو نظريّةٍ علميّةٍ ما. وفي النموذج الذي تم تقديمه إنما

يمكن دراسة انسجام دينٍ ما مع نظريّةٍ علميّةٍ ما، ولكن لا يمكن الحكم من خلاله في خصوص صحّة إلهيّاتٍ دينيّةٍ أو نظريّةٍ علميّةٍ. إن دراسة صحة أو عدم صحة لاهوت الدين هو موضوع فلسفة الدين، كما أن دراسة صحة أو عدم صحة النظريّة العلميّة هي موضوع ذلك العلم الخاص، وإن فلسفة العلم مرتبطةٌ بذلك العلم. وإن النموذج أعلاه إنما يوضح لنا شيئين لا أكثر، وهما، أولاً: ما هو مدى انسجام البرنامج البحثي الديني ـ الفلسفي الخاص مع البرنامج البحثي العلمي ـ الفلسفي (وبالعكس)؟ أو في الحقيقة كيف تكون العلاقة بين النظريّة العلميّة الخاصة والدين الخاص أو كيف يجب أن تكون؟ (ذات الهدف الذي كنا ننشده منذ البداية). وثانياً: ما هو الأسلوب الذي يجب اتخاذه لبناء لاهوتٍ منسجمٍ مع نظريّةٍ علميّةٍ ما، أو لتعديل لاهوتٍ ما من أجل انسجامه مع نظريّةٍ علميّةٍ ما (وبالعكس)؟

وبطبيعة الحال لا بدّ من التذكير بأن بيان السبل الإيجابية والسلبية أعلاه يمكن تكميله أو إصلاحه من خلال الأبحاث المتقدمة، مع الحفاظ على هذا التوجه القائل بأن العلاقة بين العلم والدين هي علاقةٌ بين خطتين بحثيتين.

ج ـ وفي إطار توضيح النموذج أعلاه، نعمل على بيانه من خلال المثال الآتي:

نأخذ نظريات علم الهيئة والنجوم في الفيزياء بوصفها خطّةً بحثيّةً علميّةً. إن هذه النظريّات تحتوي على نواةٍ مركزيّةٍ وصلبةٍ تحتوي على فرضيّاتٍ، من قبيل: حجم انبساط العالم، ومقدار القوة الجاذبية، ونسبة جرم الإلكترون إلى البروتون، والقوى الأربعة في الطبيعة الشاملة للجاذبيّة، والإلكترومغناطيس، والقوّة الذريّة الشديدة، والقوّة الذريّة الضعيفة، وغيرها من الفرضيّات الجوهريّة المرتبطة بالفيزياء الفلكيّة. وفي الحزام الحافظ لهذه النظريّات يكمن أصلٌ يُعرف بـ (**أصل الأنتروبيك**)[1]. ومفردةٌ الأنتروبيك مأخوذةٌ من اللفظ اليوناني (**آنتروبوس**)[2] الذي يعني (الإنسان)، ومن هنا فإن هذا الأصل يُعرف بـ (**الأصل البشري**) أيضاً، وذلك لأنه يعمل بشكلٍ ما على ربط بناء العالم بوجود الإنسان (تريغ، 1379، ص 48). يذهب أصل الأنتروبيك إلى القول

[1]-Anthropic Principle.

[2]-Anthropos.

بأن العالم منذ اللحظات الأولى من بدايته كان بحيث يعدّ العدّة ويمهّد الأرضية لظهور الأفراد الذين يمتلكون الشعور والإحساس (هات، 1382، ص 209). وعلى هذا الأساس فإن ظهور الحياة في العالم يستلزم التوازن الدقيق بين القوى الأربعة في الطبيعة، وهي: (**القوى الجاذبية، والقوة الإلكترومغناطيسية، والقوة الذرية الشديدة، والقوة الذرية الضعيفة**)، ولو أنّ قوةً أيٍّ واحدةٍ من هذه القوى كانت أكثرَ من حدّها الراهن قليلاً، لما أمكن للحياة أن تظهر في العالم. وفي الحقيقة فإن هذا التوازن الدقيق بين قوى الطبيعة هو الذي يُعرف بـ (الأصل الأنتروبيكي). لقد أدرك علماء الفيزياء الفلكية أنه لو حدث أدنى تغيُّرٍ في مقادير بعض الثوابت الفيزيائيّة والشرائط الأخرى في العالم الأول، لكان تحقق الحياة في العالم مستحيلاً. ومن هنا يبدو أن العالم قد تم تنظيمه على نحو دقيقٍ ليغدوَ مكاناً مناسباً وصالحاً لتحقُّق الحياة. يقول (**ستيفن هوكينغ**)[1] في هذا الشأن:

«لو كان حجم انبساط ثانية بعد الانفجار الكبير أقل حتى بمقدار واحدٍ بالمئة من ألف مليون مليون، كان العالم ينهار بشكلٍ كاملٍ قبل أن يصل إلى حجمه الراهن». (هوكينج، 1988، ص 291).

وعلى هذا الأساس يبدو أن هناك تماهياً وتناغماً بديعاً بين الفيزياء الأولى والظهور النهائي للشعور في التكامل الكوني، بمعنى أن الظهور النهائي للشعور مرتبطٌ ومتصلٌ بقوى الجاذبية، وحجم انبساط العالم، والكثافة الحجمية للعالم، ومقادير النسب المعطات للذرات والقوى الأولى. فلو أن العلاقة والارتباط بين القوى الإلكترومغناطيسة والذرية ـ على سبيل المثال ـ لم تكن قريبةً جدّاً إلى الشيء الموجود حاليّاً، فعندها لن يكون هناك من وجودٍ للعناصر الكيميائيّة، ومن بينها: **الكاربون، والأوكسجين والأوزوت** ممّا تتوقف عليه حياة الإنسان. فلو لم تكن قوى الجاذبية والذرية على هذا المقدار من القرب الموجود في الوقت الراهن، لما أمكن إنتاج الحرارة بواسطة النجوم والشمس بوصفها مصدراً للطاقة الثابتة وطويلة الأمد. وعلى هذا الأساس يمكن تبويب أصل الأنتروبيك أو الأصل البشري بوصفه أصلاً علميّاً ـ فلسفيّاً في الحزام الحافظ المحيط بالفيزياء الفلكيّة.

[1]-ستيفن هوكينغ (1942 ـ2017م): من أبرز علماء الفيزياء النظريّة على مستوى العالم. له أبحاثٌ نظريةٌ في علم الكون وأبحاثٌ في العلاقة بين الثقوب السوداء والديناميكا الحرارية، كما له أبحاثٌ ودراساتٌ في التسلسل الزمني. عانى مبكراً من مرضٍ نادرٍ بطيءِ التقدم أصيب على إثره بالشلل التدريجي حتى اضطره أخيراً إلى استعمال كرسيٍّ متحركٍ، ثم فقد القدرة على الكلام لاحقاً، ولكن ذلك كله لم يمنعه من مواصلة الإبداع في مجال اختصاصه.

وسوف تكون الرواية القويّة لهذا الأصل على النحو الآتي:

«إن الطبيعة الفيزيائية للعالم بسبب الشعور، هي على ما هي عليه. وإن حركة عالم الطبيعة في مسار التكامل تستند إلى الكائنات الشاعرة التي عملت على بلورة الخصائص الجوهرية للعالم منذ البداية. إن اتجاه العالم لكي يخطوَ نحو إنتاج الكائنات الشاعرة، يعد أفضلَ شرحٍ للسؤال القائل: لِمَ كان فسيل العالم على هذه الشاكلة؟ وإن التحقق النهائي للكائنات الشاعرة، يمثل أبسط وأروع تعليلٍ للاستفهام عن سبب قيام العالم بانبساطه على هذا الحجم الراهن، وعن سبب اشتمال الجاذبيّة على شدّتها الراهنة، وعن سبب جعل نسبة جرم الإلكترون إلى البروتون بالمقدار الذي هي عليه حاليّاً» (هات، 1382، ص 211).

ومن ناحيةٍ أخرى إذا أخذنا بنظر الاعتبار إلهياتِ دينٍ توحيديٍّ ـ مثل الإسلام ـ سنجد أنّ النواة الصلبة لهذه الإلهيّات مشتملةٌ على الاعتقاد بوحدانيّة الله، وخلق العالم من قبل الله، والمعاد وما إلى ذلك. وأنّ الحزام الحافظ المحيط بهذه الإلهيّات هو عبارةٌ عن القضايا الدينيّة ـ الفلسفيّة، من قبيل: حدوث العالم وما إلى ذلك.

إن العلاقة بين نظريّات الفيزياء الفلكيّة والإلهيّات الإسلاميّة، يمكن تصويرها ـ طبقاً للنموذج الذي قدمناه ـ على النحو الآتي:

إن الأصل البشري (أو الأنتروبيك) بوصفه أصلاً علميّاً ـ فلسفيّاً يقع في الحزام الحافظ لنظريات الفيزياء الفلكية. وفي خصوص موضوعٍ مثل (**خلق العالم**) يمكن التعبير عن هذا الأصل بأسلوبَيْن:

1. قال الذين أرادوا الفرار من فرضية وجود الله: إننا أمام ما لا نهاية له من العوالم الممكنة، ولكلٍّ واحدٍ من هذه العوالم شرائطه الخاصة والمختلفة عن غيرها، وهناك احتمالٌ قائمٌ في أنْ يحتويَ واحدٌ من تلك العوالم اللامتناهية على الشرائط والظروف المناسبة لظهور الحياة. بيد أن هذا الرأي ليس رأياً علمياً، أو رؤيةً علميّةً ـ فلسفيّةً، بل هو مجرّدُ فرضيةٍ فلسفيّةٍ، إذ لا يسعنا أن نختبر هذه الفرضية (**العوالم الممكنة**

اللامتناهية)، ثم حتى لو كانت لدينا عوالمُ لامتناهيةٌ، فإننا لا نعلم السبب الذي يحتّم على القوانين الفيزيائيّة أن تتحول على هذه الشاكلة من عالمٍ إلى عالمٍ آخر. إن الفرضيّة الفلسفيّة المطروحة من قبل القائلين بهذه الرؤية تمثل في الحقيقة أصل (**الوضعيّة المعرفيّة**) القائل: لا يجوز للعلماء الإشارة إلى القوى الغيبية والكامنة وراء هذا العالم في إطار بيانٍ وتوضيح المسارات الداخلية لعالم الفيزياء. إن المشكلة تكمن في أن هذا النمط من المنهج المعرفي قد يتحوّل ببساطةٍ إلى أصلٍ معرفيٍّ أنطولوجيٍّ، بمعنى أن يُقال: إنّ ما لا يبحث عنه العلماء، لن يكون له من وجودٍ أبداً، أو أن يُقال: ليس هناك بحسب القاعدة جزءٌ من الحقيقة خارجَ متناول العلم (وما توصّل إليه العلم المعاصر). بيد أنّ هذا الاتجاه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ بالإضافة إلى أنه يؤدي إلى الخلط بين الأنطولوجيا والأبستيمولوجيا، هو مجرّدُ فرضيّةٍ فلسفيّةٍ، ويمكن لنا أن نتخلّى عنه أو أن نعمل على تعديله أو إصلاحه، دون أن تتغير النواة المركزية للنظرية الفيزيائية. ولذلك يمكن من خلال أخذ مسألة الدين وارتباط العلم به على نحوٍ جادٍّ، أن نتخلى عن هذا الاتجاه ـ الكامن في الحزام الحافظ ـ لصالح اتجاهٍ فلسفيٍّ آخرَ متطابقٍ مع النواة المركزيّة للإلهيّات الدينيّة. وإن الاتجاه البديل سيكون هو الاتجاه الآتي.

2. أن يُنسب هذا التنظيم الدقيق بين القوى الأربعة في الطبيعة إلى الله (**وجود الله في النواة المركزيّة لإلهيّات الأديان التوحيديّة**). وفي هذه الحالة سوف تنسجم نظريّة الفيزياء الفلكيّة ونتائجها العلميّة ـ الفلسفيّة مع العلم والدين، وسوف تتحوّل العلاقة بين العلم والدين في هذا الشأن إلى علاقةٍ غنيةٍ متبادلةٍ وإلى حوارٍ بنّاءٍ (وبطبيعة الحال يجب على الدين والنظريات العلميّة كلٌّ في حقل اختصاصه ـ أن يقدّم براهينَ قاطعةً على صحته. وهنا ـ كما سبق أن أوضحنا ـ تتّجه أنظارنا إلى مجرّد العلاقة القائمة بينهما).

النتيجة

لقد اشتمل النزاع بين غاليلو ورجال الكنيسة من جهة، والثورات العلميّة في حقل الفيزياء والرياضيات في القرن التاسع عشر والقرن العشرين من جهةٍ أخرى على درسٍ مفاده أنه لا يمكن لأيٍّ من العلم والدين أن يعمل على تخطئة الآخر وإبطاله من خلال

الاتجاهات الفلسفية المنتزعة من النواة المركزية لنظريات كلٍّ واحدٍ منهما. وربما كان أهم حدثٍ أدى إلى تبلور أجواء الحوار بين العلم والدين هو زوال تلك الحتمية التي سادت عصر التنوير وكانت ترى أن العلم يمتلك المفتاح السحري لحل جميع مشاكل الإنسان (بروك[1]، 1990، ص 782). إذا كان كلٌّ من العلم والدين يقدم رؤيته بشأن الحقيقة، فإن السؤال عن الارتباط القائم بينهما يطرح نفسه تلقائيّاً، وهو ارتباطٌ يمكن لنا أن ندرك من خلاله العالم الواحد الذي نحن جزءٌ منه. وعلى هذا الأساس فإن تقديم مثالٍ ونموذجٍ في إطار تنظيم ومنهجة هذا الارتباط يبدو أمراً ضروريّاً. لقد سعينا في هذه المقالة إلى بيان نموذجٍ مقترحٍ من أجل إقامة هذا الارتباط على أساس منهجية الخطط البحثية لـ**لاكاتوس**. ومن هنا فقد عمدنا إلى إحداث تعديلاتٍ وتغييراتٍ في الخطة البحثيّة لـلاكاتوس، ثم قمنا ببيان العلاقة بين العلم والدين في هذا الإطار.

إن الخطط البحثيّة لـ **لاكاتوس** تمثل في الأصل نوعاً من النموذج القائم على بيان نمط ظهور وازدهار النظريات العلمية. كما ظهرت في فلسفة العلم نماذجُ أخرى تسعى إلى بيان كيفيّة ظهور وازدهار النظريات العلمية، ومن بين أهمها: **النزعة الاستقرائية، والنزعة الإبطالية، ونماذج كوهين**. وإنّ الذي يميّز الخطط البحثية لـلاكاتوس من النموذجين الأوَّليْن، ويجعلها في المقام الأرفع بالقياس إليهما، هو رؤيتها إلى النظريات بوصفها نوعاً من الكليات البنيوية. إن الدراسة التاريخية تثبت أن التكامل والتطوّر الجوهري في العلوم يعبّر عن وجود بنيةٍ لا يمكن التوصل إليها بواسطة تفسير أصحاب النزعة الاستقرائية أو الإبطالية. ثم إنّ الذي يميّز الخطط البحثية لـ لاكاتوس من نماذج **كوهين**، هو احترازيتها من تقديم معاييرَ نفسيّةٍ واجتماعيّةٍ في خصوص تغيير النظريات. وعلى الرغم من ذهاب **كوهين** إلى اعتبار النظريّات نوعاً من الكليّات البنيويّة، إلا أنه من خلال إدخال العناصر النفسيّة والاجتماعيّة في مسار تغيير النظريّات، سقط ـ إلى حدّ ما ـ في وحل النزعة النسبية، فعجز لذلك عن تقديم معيارٍ معقولٍ في خصوص تغيير النظريّات.

لقد تم اختيار منهجية الخطط البحثية لـلاكاتوس في إطار بيان العلاقة بين العلم

[1]-Brooke.

والدين على أساس الأدلة والأسباب الآتية:

1. إن فهم لاكاتوس للنظريات بوصفها نوعاً من الكليات البنيوية، لا يعمل على تسهيل مقارنة النظريات العلميّة ببعضها في حقل العلوم التجريبية، ويمنح المفاهيم المندرجة تحت تلك النظريات معنىً دقيقاً فحسب، بل يوفر إمكانيةً للمقارنة بين النظريات العلميّة وسائر الحقول المعرفية ذات الخصيصة البنيوية أيضاً. في حين لو تمّ لحاظ النظريات العلميّة ضمن مسارٍ استقرائيٍّ أو إبطاليٍّ، سوف نواجه قضايا علميّةً كثيرةً ومتمايزةً، بحيث يقضى على كل إمكانيةٍ لمقارنة آحادها بالحقول المعرفيّة ذات الشكل البنيوي.

2. إن الخطط البحثيّة لـلاكاتوس من خلال فصلها بين النواة الصلبة لنظريّةٍ علميّةٍ ما وحزامها الحافظ، تمنحنا إمكانية العمل على تعديل أو إلغاء النظريّات المندرجة في الحزام الحافظ دون تغيير في النواة المركزيّة لتلك النظريّة العلميّة. كما تمنحنا إمكانيّة إدراج الفرضيّات والنتائج الفلسفيّة المستوحاة من النظريّة العلميّة إلى جانب تلك النظريّة، دون أن تلحظ بوصفها قواعدَ جوهريّةً وأساسيّةً في تلك النظريّة. وبعبارة أخرى: إنها تسمح لنا بملاحظة خطةٍ بحثيّةٍ علميّةٍ بوصفها خطّةً بحثيّةً علميّةً ـ فلسفيّة.

3. يمكن للخطط البحثية لـلاكاتوس أن تكون مفيدةً ونافعةً بوصفها نموذجاً مناسباً لإعداد المثال البنيوي لنظريّةٍ دينيّةٍ ما، وذلك بأن يتم وضع الأصول والقواعد الجوهرية لإلهيات دينٍ ما في النواة الصلبة للخطة البحثية، ووضع الاتجاهات الكلامية ـ الفلسفية لتلك الأصول والقواعد في الحزام الحافظ لتلك الخطة البحثيّة. إن هذا الفهم سوف يحوّل المقارنة بين العلم والدين إلى مقارنةٍ بين خطتيْن بحثيتيْن تفتح الطريق أمام التعاطي والتعامل البناء بين العلم والدين.

إن هذا التوجه إلى مسألة العلاقة بين العلم والدين بالقياس إلى الاتجاهات الأخرى، ينطوي على الخصائص الآتية:

إن النموذج المقدّم في هذه المقالة يفترض التمايز الأوّلي بين العلم والدين، إذ يجب ـ على أساس ذلك ـ عدم ملاحظة الاتجاهات العلميّة الفلسفية، والاتجاهات الدينية

ـ الفلسفية في الحزام الحافظ للنظريات العلميّة واللاهوت الديني، بوصفها نواةً صلبةً لنظريّةٍ علميّةٍ أو دينٍ توحيديٍّ. إذ إن وجودها في النواة الصلبة للنظريات العلميّة ولاهوت الأديان التوحيدية سيؤدي إلى حدوث تعارضاتٍ بين العلم والدين لا يمكن حلها؛ إذْ عند حدوث مثل هذا الأمر، يمكن لفرضيّةٍ فلسفيّةٍ أن تعمل على تخطئة أهم أركان لاهوت الأديان التوحيدية (من قبيل: التوحيد والمعاد) في إطار نظريّةٍ علميّةٍ. ومن ناحيةٍ أخرى يمكن لتأويل نظريّةٍ للدين أن يعمل على رفض المباني النظريّة لعلم ما تحت غطاء من الاعتقاد الديني الأصيل، وعند المقاومة سوف يقوم المدافعون عن تلك النظريّة العلميّة بمعارضةٍ شاملةٍ. إن النموذج المطروح في هذه المقالة يحول دون حدوث مثل هذه العراقيل في ما يرتبط بالعلاقة بين العلم والدين.

إن النموذج المطروح في هذه المقالة لن يؤدي إلى رسم حدودٍ قاطعةٍ وحاسمةٍ بين العلم والدين، بحيث يتم على أساسه إنكار جميع أنواع التعاطي بين العلم والدين. بل يترك الباب أمام التعاطي الثر والحوار البناء بين العلم والدين مفتوحاً.

إن الاتجاه المطروح في هذه المقالة، لا يكتفي بمجرّد دعوى وجود العلاقة بين العلم والدين وتقديم بعض الأمثلة في هذا الشأن، بل يقدم نموذجاً نظريّاً، ويعمل في ضوئه على بيان العلاقة القائمة بين العلم والدين.

المصادر

1. ستامب، إلنور وآخرون (1383 هـ ش). **درباره دين**، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مالك حسيني وآخرون، طهران، هرمس.
2. اعتماد، شبور (1375 هـ ش). **ديدگاه ها وبرهان ها**، طهران، نشر مركز.
3. بربور، إيان (1362 هـ ش)، **علم ودين**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي.
4. بربور، إيان (1385 هـ ش)، **چهار ديدگاه در باره ارتباط علم ودين**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بيروز فطورچي، صحيفة: **نامه علم ودين**، الأعداد: 29 ـ 32، من خريف عام 1384 هـ ش إلى صيف عام 1385 هـ ش، ص 125 ـ 177.
5. بيترسون، مايكل وآخرون (1378 هـ ش)، **عقل واعتقاد ديني**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو.

6. تاليا فروّ، تشارلز (1382 هـ ش)، **فلسفه دين در قرن بيستم** ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إنشاء الله رحمتي، طهران، دفتر بژوهش ونشر سهروردي.

7. تريغ، روجر (1379 هـ ش)، **عقلانيت علم ودين**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بيروز فطورچي، صحيفة: نامه علم ودين، الأعداد: 7 ـ 8، ربيع وصيف عام 1379 هـ ش، ص 45 ـ 76.

8. تشالمرز، ألان أوف (1387 هـ ش)، **چيستي علم : درآمدي بر مكاتب علم شناسي فلسفي**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: سعيد زيبا كلام، طهران، سمت.

9. گلشني، مهدي (1385 هـ ش)، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيكدانان معاصر** ، طهران، بژوهشگاه علوم انساني.

10. جيليس، دونالد (1387 هـ ش)، **فلسفه علم در قرن بيستم** ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن ميانداري، طهران، طه.

11. لازي، جون (1377 هـ ش)، **درآمدي تاريخي به فلسفه علم** ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بايا، طهران، سمت.

12. مك كواري، جون (1378 هـ ش)، **تفكر ديني در قرن بيستم** ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهزاد سالكي، طهران، أمير كبير.

13. هات، جون إف (1382)، **علم ودين: از تعارض تا گفتگو**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بتول نجفي، طهران، طه.

14. Brooke, J. H. (1990). ***Science and Religion***. In Companion to the History of Modern Science, R.C. Olby (Ed.), Routledge, pp. 763 – 782.

15. Dampier, W.C. (1966). ***A History of Science***. New York: University Press.

16. Hawking, S. (1998). ***A Brief History Of Time***. New York: Bantam Books.

17. Heicenberg, W. (1968). ***Quantum Theory and the Philosophical Problems of Atomic Physics,*** In Science, Men, Method Goals, B. Brody & N. Capaldi (Eds.), New York: Benjamin.

18. Kosso, P. (1998). ***Appearance and Reality***. New York: Oxford Univesity Press.

19. Lakatos, L. (1978). ***The Methodology of Scientific Research Programmes***. In J. Worral & Currie (Eds.), London: Cambridge University Press.

20. Laplace, P. S. (1964). ***A Philosophical Essay on Probabilities.*** Translate by F. W. Truscott & F. L. Emory, New York: Dover.

21. Nichles, T. (2000). Lakatos. ***In A Companion to the Philosophy of Science***, W. H. Newton – *Smith* (*Eds*.), London: Blackwell Publishers.

22. Sklar, L. (1992). ***Philosophy Of Physics***. New York: Oxford University Press.

الدين والعلم من إمكانية الصراع إلى حتمية التكامل

عماد الدين إبراهيم عبد الرازق[1]

تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهجٍ بحثٍ تأريخيٍّ، واستهلّها الكاتب بموضوع الصراع بين العلم والدين، وأشار إلى النزاع بينهما في أروقة الكنيسة منذ عهد القديس كوبرنيكوس ثمّ تطرّق إلى بيان مسيرتهما التأريخية في العالم الغربي.

وممّا طرح في المقالة أنّ المسيحية تُعدّ أهمَّ عاملٍ لحدوث النزاع المفترض بين العلم والدين، لذا سلّط الكاتب الضوء على هذا الموضوع بأسلوبٍ تحليليٍّ، ثمّ أشار إلى الرؤية الإسلامية بالنسبة إلى العلم في رحاب التعاليم القرآنيّة، وفي هذا السياق أكّد على الموقف الإيجابي الذي تبنّته الشريعة الإسلاميّة إزاء العلم، وبعد ذلك طرح بحثاً تحليليّاً بخصوص العلوم الحديثة على ضوء أمثلةٍ تأريخيّةٍ.

على الرغم من أنّ كاتب المقالة بذل ما بوسعه لإثبات عدم وجود تعارضٍ بين العقل والدين، لكن كان من الجدير به تحليل الموضوع بتفصيل أكثرَ على ضوء فكرة أنّ العلوم التجريبية تشكّل تحدّياً جادّاً ومرتكزاً أساسيّاً للقول بوجود صراعٍ بين العلم والدين.

تضمّنت المقالة أيضاً بيان آراء بعض العلماء والمفكّرين الغربيين، لكنّ هذا المبحث هو الآخر ليس كاملاً بنحوٍ ما ولا يشمل مجمل الآراء المطروحة بخصوص موضوع البحث، وفي

[1]-عماد الدين ابراهيم عبد الرازق. باحث مصري، أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب جامعة بني سويف، مصر.

هذا السياق أشار كاتبها إلى رأي المفكّر شفيلد برايتمان الذي أشار إلى أحد العوامل التي دعت البعض إلى القول بوجود صراع محتدم بين العلم والدين إلى تفسير نصوص الكتاب المقدّس بأسلوبٍ لفظيٍّ، والحلّ الذي اقترحه على هذا الصعيد لرفع مسألة التعارض المفترضة بينهما، يتقوّم بشكلٍ أساسيٍّ على مبادئَ دينيّةٍ ولا يرتكز على استدلالاتٍ دامغةٍ.

هذه المقالة بشكلٍ عامٍّ تتضمّن مباحثَ مقارنةً بمحورية التوجّهات الدينيّة الإسلاميّة والمسيحيّة في مجال العلاقة بين العلم والدين، لذا فهي تحظى بأهميةٍ بالغةٍ من هذه الناحية.

كلمة التحرير

مقدمة:

ما لا شك فيه هو إن إشكاليّة العلاقة بين العلم والدين من الإشكاليّات الفكريّة المعقدة والتي دار حولها نقاشٌ وجدالٌ شاقٌّ ومعقَّدٌ، فبعضهم ذهب إلى أن أساس هذه الإشكالية أو الصراع بين الدين والعلم هو الغرب، إذ لم يحتدم هذا الصراع في أيٍّ منطقةٍ في العالم كما احتدم في أوروبا في عصر النهضة، وإحدى السمات التي اكتسبها هذا الصراع هي أن العلم الذي تم تصنيمه بتحويله إلى دينٍ جديدٍ قدسه مريدوه بوصفه القوة التي تقف وراء تفوق أوروبا، ونتيجةَ ذلك كانوا يؤمنون بأن العلم سوف يحل فى مستقبلٍ غيرَ بعيدٍ محل الأديان، وسعى آخرون إلى توضيح العلاقة بين الدين والعلم وذلك برسم حدود لتلك العلاقة من خلال بيان أنّ كلّاً من الدين والعلم له نسقٌ خاصٌّ وليسَا متعارضيْن، فالبراهين الدينيّة قائمةٌ على سلطة النص، بينما دعا بعضُهم الآخر إلى ضرورة توافق العلم والدين وأنّهما متعانقان لا يتصارعان، ويتفقان ولا يختلفان، فالدين علمٌ والعلم دينٌ، ولهذا لم يقم صراعٌ بينهما، وطالما تعاون العلم والدين في نشأة الحضارات وحلِّ ما أشكل من معضلات الحياة. ويجب أن نشير إلى أن جدلية العلاقة بين

الدين والعلم ليست وليدة العصر الحاضر، إنّما هي قديمةٌ قِدم الدين والعلم، والسؤال الذي يطرح نفسه بقوّةٍ هو: هل العلاقة بين الدين والعلم هي علاقةُ تكاملٍ وتعاضدٍ أم علاقةُ صراعٍ وتعارضٍ؟ والإجابة قد تبدو للوهلة الأولى بأنّ العلاقة بين الدين والعلم هي علاقةُ تناقضٍ وتعارضٍ، وخير مثالٍ على ذلك هو أنّ نظريّات **كوبر نيقوس** في علم الفلك و «**دارون**» في التطور، و **هارفي** في علم الدورة الدموية قد تم معارضتها من جانبٍ كبيرٍ من رجال اللاهوت في أوروبا، ثم بعد فترةٍ من الزمن وافق رجال الدين على هذه النظريّات العلميّة على الرغم من أن البداية كانت تصادميةً بين الدين والعلم، والصراع كان على أشدّه في البدايات الأولى وخصوصاً في أوروبا بين رجال العلم ورجال الدين المسيحي.

وعبر التاريخ لم يكن هناك بروزٌ لهذا الصراع، لأنه في أحقابٍ كثيرةٍ كانت الهيمنة للدين وتوجّهاته، وكانت خطوات التطوّر العلمي بطيئةً، وبعضها كان يدور في فلك الضرورات، وبعضها كان ممزوجاً بالوثنيات والأسطوريات، وحتى في اليهودية لم يظهر هذا الصراع، وإنما برز في عصر سيطرة الكنيسة بعد ظهور المسيحيّة بأكثَر من تسعةِ قرونٍ، وقد بدأت قضيّة الصراع تطفو على السطح تحديداً مع ظهور عصر التنوير أو عصر النهضة الأوروبيّة، وبداية الوقوف بحزمٍ من رجال العلم ضد سيطرة الكنيسة المطلقة.

أولاً: «زيف» أو «وهم» الصراع بين الدين والعلم

أ- الصراع بين الكنيسة والعلم:

من الضلالات التي وقع فيها الغرب نبذُ الدين، والخروج على أوامره والنفور من أحكامه، وما لا شك فيه هو أن موقف رجال الكنيسة وأفعالهم كانت سبباً رئيساً في هذا التصادم مع الدين، «**الدين النصراني المحرَّف**» ولكن نتيجةً لتحجر الكنيسة وسوء سلوك رجالها المشين، نفر الناس من الدين، وذلك لأن الكنيسة كانت تمارس صلاحيّتها التي وهبتها لنفسها وتفرض غطرستها وطغيانها وهيمنتها على رقاب الناس باسمه، فكان لا بُدّ والحال هذه أن يثور الناس ويعلنوا الجحود والكفر بإله هذه الكنيسة

ودينها، لأنها استبعدتهم، وفرضت القيود على تفكيرهم، وقيدت عقولهم، ومنعتهم من البحث إلا من خلال معارفها ونظرياتها، كما انفرد رجال الدين الكنسي بكشف الحقيقة التي جاءت على خلاف ما يقرره الكتاب المقدّس، ورأت في النظريّات العلميّة -خاصة- تناقضاً مع نصوص إنجيلها، فوقع الصراع مع العلم باسم الدين، مع أن بعض النظريّات لم تكن الكنيسة بحاجةٍ إلى رفضها أو تصديقها، فكلا الموقفين لن يؤثر عليها أو فيها، إذا كانت صاحبة حقٍّ، أو على ثقةٍ بما هو مدوَّنٌ في أناجيلها [1].

ولو أن الكنيسة لم تُعادِ المستجدات والكشوف والنظريّات العلميّة التي لا تتعارض مع الدين ولا تناقضه، لو أنها وافقت على ذلك وقبلته لما آل الأمر إلى ما وصل إليه من نبذٍ لها، وكفرٍ بدينها. لقد كان لموقفِ الكنيسة من العلم والعلماء ونظريّاتهم العلميّة أكبرُ الأثر فى الصراع الذي حدث بين العلم والدين الكنسي في الغرب، ولا زالت أوروبا تعانى منه حتى هذه اللحظة. لقد جنت الكنيسة على الدين وذلك بسبب موقفها من العلم وصورت الدين والعلم على أنهما عدوَّان لا يلتقيان أبداً، فآمن الناس بالعلم لكثرة ما يوافق عقولهم، وكفروا بدين الكنيسة لكثرة التناقضات التي يحملها، وللعداء والصراع مع العلماء ونظرياتهم كان لهذا الصراع أثرٌ في إبراز المذاهب الهدامة والفلسفات الإلحادية التي تعاني منها أوروبا حتى وقتنا الحاضر [2].

وهذا العداء الذي مارسته الكنيسة النصرانية باسم الدين أثرّ في الحياة الأوروبيّة كثيراً، فأظهر الناس عداءهم للدين وفقدوا الثقة فيه بسبب اضطهادهم عن طريقه، وصور رجال الكنيسة أن الدين ينبذ العلم ويعاديه، في وقتٍ كانت النظريّات العلميّة تزداد وتنتشر، ويراها الناس أكثر صدقًا وموافقةً لما تبحث عنه نفوسهم، ولأجل ذلك وقع الصراع والتصادم بين الدين الذي تدعو إليه الكنيسة والعلم الذي يعتمد على الحس والتجربة ووصل الأمر كما يقول **بول هازار** إلى معركة لم يُرَ لها نظيرٌ من قبلُ[3].

وبناءً على ذلك وصل الاعتقاد بأن النصرانيّة مؤامرةٌ فظّةٌ، لم تنتج إلا الأكاذيب

[1]-هربرت فيشر: **أصول التاريخ الأوروبي الحديث**، ترجمة. د. زينب عصمت راشد، د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، دار المعارف، القاهرة، ط3، د ت، ص196.

[2]-هربت فيشر: **أصول التاريخ الأوروبي**، ص170.

[3]-بول هازار: **الفكر الأوروبي**، ترجمة. د.محمد غلاب، مراجعة. د. إبراهيم مدكور، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1985، ص95.

والجرائم عبر التاريخ، لذلك لم يقدّس الغربيّون العقل، ووثقوا فيه وفى النظريات العلميّة إلا رغبةً في الهروب من تسلطها وطغيانها الذي فرضته على كافة المجالات سواءً كان الطغيان الروحي أو الطغيان السياسي، ومحور أو جوهر الصراع يتمثل في أن الكنيسة رأت أن مصدر العلوم وأنواع المعارف لا يكون إلا عن طريقها، وأن من خالف رأيها وأفكارها يُعدَّ مخالفاً للدين، ومن ثَمَّ يكون صاحب هذا الرأي المخالف مطروداً من الرحمة محكوماً عليه بالإلحاد لذلك وقع الصراع [1].

ولقد ظهر هذا الصراع بين الكنيسة «**الدين**» والعلم جليّاً في موقف الكنيسة من النظريّات العلميّة ورفضها. لقد كبحت الكنيسة العقول وقيدتها، وفرضت الحصار على الأفكار ولجمتها، وردت النظريّات العلميّة ورفضتها، لا خوفاً على الدين بل حفاظاً على قدسيّتها، وخوفاً من هتك أستارها على يد هذه النظريّات، فينهار بنيانها ويزول طغيانها، واعتبرت أن قمة الضلال هو البحث عن الحقيقة في غير الكتاب المقدّس. وبرز طغيان الكنيسة وتسلطها على الجانب العلمي في رد النظريّات العلميّة، والحكم على أصحابها بالكفر والإلحاد، ومن ثم إحراقهم أو قتلهم، وأنشأت لذلك محاكم التفتيش وابتدعت صنوفاً من التعذيب لمحاربة النظريّات العلميّة وأصحابها، وبعض الأمثلة على ذلك **كوبرنيقوس** والقول بدوران الأرض حيث قال **كوبر نيقوس** بدوران الأرض والكواكب حول الشمس، وكانت فكرة الكنيسة أن الأرض مركز الكون، لتفرع عليها بعض انحرافاتها العقدية، لأن عيسى عليه السلام تجسد فيها، والخلاص إنما يتم عليها، ومن ثم القول بأنّ حركتها يتعارض مع ما تقرره الكنيسة، وتُعتبر هذه النظريّة ضربةً قويّةً للكنيسة وثورةً عليها، كما ذكر **توماس كون** بقوله أنّها ثورةٌ بكل المقاييس[2].

أيضا **جاليليو** كان يعتقد بدوران الأرض حول الشمس، ودخل فى صراع مع رجال الكنيسة، وأكدوا مروقه وخروجه من الدين، وأُودع السجن، وأرغموه على التنكر لنظرية **كوبرنيقوس** وخشي **غاليليو** على نفسه من الهلاك، فأعلن تراجعه عن رأيه أمام البابا[3].

---

[1]-محمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**، دار الشروق، ط1، 1983، ص 30.

[2]-توماس كون: **بنية الثورات العلمية**، ترجمة. شوقي جلال، عالم الفكر، الكويت، 1992، ص292.

[3]-د. نعمان عبد الرازق السامرائي: **من قضايا الحضارة المعاصرة بين العلم والدين**، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1984، ص26.

ومن أخطر الآثار والنتائج التي نجمت عن موقف الكنيسة من العلم، الدعوة إلى تقديس العقل والوثوق به، ونبذ الوحي وإخضاعه له، وهذا الأثر بدأ في الدعوة إلى استقلال العقل عن الدين، وجعْل كلٍّ واحدٍ منهما يعمل في دائرةٍ تخصّه يعمل فيها، بمعنى أن الدين له مجاله الذي يعمل فيه، والعقل له ميدانه، وهذا هو مذهب الازدواجية ومن أشهر فلاسفته **ديكارت**[1].

ب- موقف الإسلام من العلم:

إذا كنا عرضنا سابقاً لموقف الكنيسة من العلم والذي أدى إلى الصدام والتعارض، فإنه حريٌّ بنا أن نعرض في المقابل لموقف الإسلام من العلم. في البداية نوضح حقيقةً هامةً وهي أنه تم محاولة تصدير أو استيراد هذا الفصام النكد للفصل بين الدين والعلم من بلاد الغرب إلى الإسلام، وهذا تم عن طريق العلمانية نتيجة انطلاق بعضهم وراء فلاسفة الغرب دون وعي، الأمر الذي يعد منزلقاً فكريّاً بل أخطَر المنزلقات، وكارثةً فكريّةً بكل المقاييس. لأن الإسلام دينٌ ودنياً، وعقيدته هي رؤيةٌ فلسفيّةٌ عقليّةٌ للكون، فالدين عندنا، أي في الإسلام، هو علم والعلم عندنا دينٌ، بمعنى أنّنا نتقرب بالعلم إلى الله.

وموقف الإسلام أنّه دينٌ يدعو إلى العلم ويحث عليه، فأول آية نزلت بالقرآن هي (**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**) فالعلم في الإسلام يسبق العمل، فلا عملَ بدون علمٍ. وتنويهاً بمقام العلم والعلماء استشهد الله العلماء على وحدانيته فقال (**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ**). ومعرفة الله وخشيته تتم بمعرفة الله ومخلوقاته، والعلماء هم الذين يعلمون ذلك. قال تعالى (**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**). وللعلماء في الإسلام منزلةٌ تعلو من سواهم في الدنيا[2].

وعلاقةُ الإسلام بالعلم علاقةٌ وطيدةٌ، فعلم الطبيعة في صورة العلم متسمةٌ بالخير، ويجعل الإسلام من العلم قربى إلى الله، ولم تعرف البشرية ديناً سماويّاً كان أم وضعيّاً

[1]-محمد على يوسف: **الجفوة المفتعلة بين العلم والدين**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1966، ص205.

[2]-د. يوسف القرضاوى.

حض على العلم والتعلم وقرن بينهما مثل الإسلام، فطلب العلم فريضةٌ على كل مسلمٍ ومسلمةٍ، والقرآن يحث المسلمين في آياتٍ عديدةٍ على ضرورة طلب العلم مستعينين بالله ليزدادوا علماً، متوسلين بما منحهم من بصرٍ وبصيرةٍ وقلوبٍ. قال تعالى **(وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا)** (طه: 14). كذلك حضت الأحاديث النبويّة الشريفة على طلب العلم وتحصيله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «**من سلك طريقا يلتمس فيه علماً سهّل الله له به طريقاً إلى الجنة**». وكان الظمأ إلى العلم مقترنًا باستعداد المسلم لاستخدام عقله، فشكلا القاعدة لازدهار العلوم، لذا نجد القرآن ينشئ العقلية العلميّة ويحارب العقلية الخرافية، العقلية العلميّة التي ترفض الجمود على ما كان عليه الآباء، ولم ير علماؤنا إطلاقاً أيَّ تعارضٍ أو تناقضٍ بين صحيح المنقول وصريح المعقول، فلا يمكن أن يتعارض عقلٌ صريحٌ مع نقلٍ صحيحٍ، وإذا رأيت تعارضًا فلا بد أن ما ظننته عقلاً ليس صريحاً، لأن العقل أثرٌ من آثار رحمة الله، والنقل وحي الله للإنسان، فكيف تتعارض آثار الله مع بعضها بعض، لذلك ليس في الإسلام مشكلةُ الفصل بين الدين والعلم، لأن الدينَ علمٌ والعلمَ دينٌ، والدين يقوم على أساس من العلم، وطلب العلم فريضةٌ على كلِّ مسلمٍ، سواءً كان علمَ دينٍ أم علمَ دنيا، وقد اعتبر الإسلام تعلّم علوم الدنيا فريضةً كفائيةً إذا كان المسلمون يحتاجون إليها. لذلك لا يوجد فى الإسلام مشكلةٌ بين الدين والعلم أو صراعٌ، كما عانتها النصرانيّة في المجتمع الغربي- وهى مسألة التعارض والصراع بين العلم والدين[1].

ولنا أن نَطرح سؤالاً هامّاً ما هي نظرة الإسلام كدينٍ إلى العلم الحديث؟ هل بإمكان الفكر الإسلامي أن يجد صيغةَ تعايشٍ بل تواصلٍ مع النظرة إلى العالم التي يقترحها أو يقدمها العلم؟ والإجابة عن هذا السؤال تكون بذكر أمثلةٍ من التاريخ، على سبيل المثال «**ابن رشد**» قاضي قرطبة والفيلسوف وشارح «**أرسطو**» انتهى إلى أن دراسة الحكمة بالنسبة للمسلمين كانت واجباً فرضته الشريعة، وكان يرى أنه في حالة حدوث صراعٍ بين المعطيات التي أثبتتها الفلسفة وكذا العلم والنص القرآني، فإنه يجب اللجوء إلى النص القرآني بما يجعله متوافقاً مع

[1]-محمد الغزالي: **ظلام من الغرب**، نهضة مصر، القاهرة، ط1، 2013،ص.61 وأنظر أيضا. د. عبد الحليم محمود. **موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة**، دار الرشاد، القاهرة ط2، 2003، ص 87.

العقـل. والنتيجـة هـي أنـه كان ممكنـاً إيجـاد تعايـشٍ بـين البحـث العقـلاني والإيمان دون أن يـؤدي ذلـك إلى تصـادمٍ بينهـما. كذلـك «**الغـزالي**» يـرى أن العقل لا يسـتغني عـن الوحـي، والوحـي يحتـاج إلى العقـل لـكي نعـرف دقائقـه. إذاً العقـل والوحـي يتكامـلان، والعقـل لا بـد أن يتوافـق مـع النقـل، لِـمَ؟ لأن العقـل مقيـاسٌ أودعـه رب الأرض والسـماوات فينـا، والنقـل كلامـه وكلاهـما فـرعٌ مـن أصـلٍ واحـدٍ. والديـن الإسـلامي لم يكـن يومـاً مـا مثل الكنيسـة ولم يقف عائقًـا أمام العلم سـواءً في الجانب النظـري أو في الجانـب العمـلي التطبيقـي، إنمـا دعـا إلى العلـم وحـثّ عليـه مُطلِقـا للعقـل عنـانَ الحريّـة ومُطلقًـا النظـر والتدبـر بعيـداً عـن سـطوة العـادات والأهـواء والتقاليـد، فـكان ثمّـةَ بـونٌ شاسِـعٌ بـين الفكـر الإسـلامي القائـم عـلى الحريـة الفكرية والصلـة بـين اللـه والعبـد دون وسـيطٍ، ذلـك الفكر الذي يمجـد العقـل ويخاطبه وبين الفكـر المسـيحي في العصـور الوسـطى الـذي يصـادر الفكـر ويضـع السـلطان الكنسي بـين العبد والـرب [1].

ويؤكّـد الفكـر الإسـلامي عـلى حقيقـة لا مـراء فيهـا وهـي أنّ الإيمـانَ بـدون علـمٍ رجعيـةٌ، والعلـمَ بـدون إيمـانٍ عـماءٌ، فالإسـلام يجمـع بـين الديـن والعلـم ويوفـق بينهـما، وليـس هنـاك صراعٌ بـين الديـن والعلـم بـل تكامـلٌ وتعـاونٌ، فالعلـم لا يسـتطيع أن يحـلّ جميـع مشـكلات الحيـاة، بـل يحتـاج للديـن، فالتجربـة العلميّـة لا يمكـن أن تـأتيَ بـكل الإجابـات، فـكل الأسـئلة مـن أصـل الحيـاة وهدفهـا وأخلاقيـات التجـارب المختلفـة، لا يمكـن حلهـا إلا بالتعـاون والتكامـل بـين العلـم والديـن، هـذا التعـاون يكمـن في تعـرّف علـماء اللاهـوت عـلى الحقائـق العلميّـة وتقبّلهـا، وكذلـك تعـرف رجـال الديـن عـلى أسـس الإيمـان وتقبّلهـا، وهـذا التكامـل واضـحٌ وظاهـرٌ بصـورةٍ كبـيرةٍ فى الديـن الإسـلامي، حيـث لا تعـارُضَ بـين الديـن والحقائـق العلميّـة[2].

[1]-محمد عبده: **الاضطهاد فى النصرانية والإسلام، مجلة المنار**، المجلد الخامس، ص 401.

[2]-د. عماد الدين خليل: **العلم في مواجهة المادية**، مؤسسة الرسالة، ط3، 1983، ص33.

ثالثاً: الدين والعلم فى ميزان الفلسفة:

هنا نعرض لبعض وجهات نظر أو آراء الفلاسفة في علاقة الدين بالعلم وأول هؤلاء الفلاسفة:

1. إدغارشيفلد برايتمان:

يشير **برايتمان** فى البداية إلى أنه قد يبدو للوهلة الأولى أن العلاقة بين الدين والعلم هي علاقةُ تناقضٍ وتعارضٍ، ويضرب مثالاً على ذلك بقوله أن نظريّات **كوبرنيقوس** في علم الفلك، **ودارون** في التطور، ونظرية **هارفي** في الدورة الدموية، قد تم معارضتها من جانبِ عددٍ كبيرٍ من رجال اللاهوت في أوروبا، ولكن بعد فترةٍ من الزمن وافق رجال الدين على هذه النظريّات، ويستعرض **برايتمان** حقيقة وطبيعة هذا الذي يبدو أنه صراعٌ، ويوضح طبيعة وميدان كلٍّ من الدين والعلم، ويرى أنّ هناك اثنين من القضايا الهامة التي يجب أن نشير إليها:

التقدم العلمي يقوّض أو على الأقل يُضعف بطريقةٍ حتميةٍ السلطة الحرفية «**Literal**» للكتب الدينية المقدسة أو النصوص الدينية، وتفسير ذلك أن العلم لا يعرف سلطةً غيرَ سلطة التجربة والعقل، حتى الكتاب المقدس يخضع لتلك السلطة من وجهة نظر العلم، على الجانب الثاني جميع الكتب المقدسة تتأثر بالعلم في العصر الذي كتبت من خلاله هذه الكتب المقدسة. وبناءً على ذلك فإن هذه الكتب تؤمن بنظرية الخلق بدلاً من التطور، وأنّ الأرض مستويةٌ بدلاً من كونها كرويةً، وعندما يحدث تصادمٌ مع هذه العلوم مثل علم الأحياء وعلم الفلك وعلم النفس، نرى أن المؤمن المتدين يفعل شيئين، إما هو يرفض النظريّة المستترة المحجوبة بالنسبة للسلطة الحرفية للكتاب المقدّس، أو هو يرفض العلم ذاته[1].

ويشير **برايتمان** إلى أن الصدام والتعارض العميق بين الدين والعلم يكمن في المجال المختلف لكلٍّ منهما، بمعنى أنّ لكلٍّ منهما ميداناً مختلفاً عن الآخَر، وبالتالي فإنّ الرؤية العلميّة تختلف عن الرؤية الدينيّة، وذلك لأن رجل الدين ينظر للعالم والواقع الخارجي

[1]-E.S. ***Bright man*: *philosophy of Religion, prentice hall***, New York, 1940, p.484.

على أنه تعبيرٌ وترتيبٌ للقيم الروحيّة، أما «**العالِم**» فإنه ينظر إلى العالم الخارجي والواقع على أنه نظامٌ مادِّيّ طبيعيٌّ يتطابق مع القوانين الآلية الميكانيكيّة، وهذا التعارض والاختلاف بين المجالين أدى إلى رفض الدين للعلم، ورفض العلم للدين وحدث بذلك الصراع بينهما. من الأدلّة على ذلك أن العلم لا يركّز على القيم، بينما الدين يركّز على القيم، أيضا هناك صدقٌ في الحقائق العلميّة نستطيع أن نبرهن عليه بالتجربة، أما الدين فليس فيه صدقٌ نُثبته لأنه يمثل خبرةً ذاتيّةً فرديّةً خاصّةً [1].

على الرغم من هذا التعارض والصراع الظاهري بين الدين والعلم فإن «**برايتمان**» يؤكد عدم وجود تعارضٍ حقيقيٍّ، بل هو يرى أنّ هناك تكاملاً وتعاوناً بين الدين والعلم، لأننا في الواقع نعترف بوجود حقائق علميّةٍ وأخرى دينيّةٍ، ولا نستطيع أن نُغفل واحدةً من هذه الحقائق على حساب الأخرى، من جهةٍ ثانيةٍ أنّ الإنسان هو محور العلم سواءً بطريقةٍ مباشرةٍ أو غيرِ مباشرةٍ، لأنّه هو الذي يقوم بالتجارب العلميّة، والتجارب العلميّة تنطبق عليه، والدين يقوم أيضاً على الخبرة الشخصيّة الإنسانيّة. لذا يدعو «**برايتمان**» إلى أننا يجب الأخذ بكلٍّ من العلم والدين، لأن كليهما يكمّل الآخر، وليس هناك بينهما تعارضٌ، ولا يستطيع أن يستغنيَ أحدهما عن الآخر[2].

2. موقف أرنست وليم هوكنج:

يتمثل موقف **هوكنغ** من العلاقة بين الدين والعلم في تساؤلٍ يطرحه: هل يستطيع العلم بمفرده أن يكون «**مُرشداً**» للحياة الإنسانيّة؟ بمعنًى آخرَ هل نستطيع بالفعل الاستغناء عن فكرة الله؟ يجيب **هوكنغ** بأن العلم لا يُعتبر هوَ الوحيدَ المرشدَ الكامل للحياة الإنسانية، ويدرك العلماء أيضاً خطر العلم إذا ما تم الاعتماد عليه اعتمادا كاملاً؟ إن مجال العلم المناسب هو بيان العلاقة الموجودة بين الأحداث حتى يتمكن الناس من استخدام الأحداث بوصفها وسائلَ لغايتهم، وقد لا يستطيع العلم تحديد ما عساها أن تكون هذه الغايات [3].

[1]-Ibid: p.485.

[2]-د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق: **فلسفة الدين عند برايتمان**، دار الهانئ للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، ص35.

[3]-د. محمود السيد أحمد: **الحضارة والدين عند هوكنج**، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، 1994، ص65.

فالعلاقة كما يرى **هوكنغ** هي علاقةُ تكاملٍ وتعاونٍ، لا صدامٍ وتعارضٍ، ولا نستطيع أن نُغفل أحدهما على حساب الآخر، ويشير إلى أنه إذا كان العلم الطبيعي ينادى بفكرة الاستغناء عن الدين، وإذا كان علمُ النفس يرى أننا نستطيع حل المشكلات السيكولوجية بدون اللجوء إلى المعتقدات الدينيّة، وعلمُ الاجتماع ينظر إلى الدين على أنه ظاهرةٌ اجتماعيةٌ، ويرى أن فكرة المجتمع يمكن أن تَحُلَّ محل فكرة الله، نقول: إذا كان الأمر هكذا، فإن «هوكنج» حاول جاهداً بيان أنه لا يمكن لهذه العلوم أن تستغنيَ عن الله، فالخبرة ذاتها تعارض هذا الإنكار، فبدون الله يصبح المعنى خاصيةً إنسانيةً، ويصبح الكون الشاسع خالياً من المعنى[1].

3. موقف وليم جيمس:

هو يسير في نفس اتجاه تكامل العلم والدين، ويرى أنهما يتعاونان ويتكاملان من أجل تحقيق الرفاهية والسعادة للإنسان، وفى إطار هذا التكامل بين الدين والعلم، يرى **وليم جيمس** أن التجربة الدينية نافعةً وأصيلةً كالتجربة العلميّة، وأكثر من ذلك أنها تكون مفروضةً من قبل التجربة العلمية، ولها منذ الآن نقطة ارتكازٍ في العلم ذاته بفضل النظريّة النفسية عن اللاشعور، ثم إن الدين ينمو بالطريقة نفسها التي ينمو بها العلم وهو متآلفٌ معه، فليس هناك إذاً أي سببٍ يجعلنا نفترض أنه ليس إلا بقيةً من آثار الماضي، وأنّه لم تَعدْ له تلك المنزلة التي كانت له في جوهر الطبيعة الإنسانية[2].

ويشير **وليم جيمس** إلى أن القاسم المشترك بين الدين والعلم يكمن في التجربة.إن رجل الدين يؤكد حقيقة الكائنات التي تظهر كأنها معطاةٌ في التجربة الدينيّة، وهذا الاعتقاد شبيهٌ باعتقاد العالم الذي يفترض عالماً ثابتاً من الصور والقوانين وكأنه ضمانٌ لإمكان إدراكٍ متجانسٍ دائمٍ، وأخيراً تأتى التصورات الدينية الكبرى التي تتركز حول أنظمة اللاهوت، وهذه التصورات لا تختلف في تكوُّنها عن المبادئ التي تُشتقُّ منها النظريّات العلميّة فروضاً مُرتبةً على نحوٍ يجمع الوقائع ويتمثل ما فيها من علاقاتٍ يرتاح إليها العقل والخيال[3].

---

[1]-إميل بوترو: **العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة**، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، ص260.

[2]-إميل بوترو: **العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة**،ص259.

[3]-المرجع السابق: ص 262.

4. موقف بول تليتش:

يقف أيضاً **بول تليتش** في نفس الاتجاه المؤيد لعدم وجود تعارضٍ وصراعٍ بين الدين والعلم، بل يرى أنّ هناك تكاملاً وتعاوناً وتوافقاً. ويصرح بدايةً أنّ العلم إذا كان يركن في جزءٍ كبيرٍ منه إلى العقل «**الإنساني**» فإنه لا يوجد تناقضٌ بينه وبين (الدين) في طبيعته الحقيقية، وذلك يتضمن التأكيد على أنّه لا يوجد خلافٌ جوهريٌّ بين الدين والوظيفة المعرفيّة للعقل، ويذهب **تليتش** من أجل حلِّ هذه الإشكاليّة التي يبدو من خلالها أنّ الدين والعلم يعارض كلاهما الآخر، منكراً حدوث هذا التعارض المزعوم، ويعلل التناقض بين العلم والدين بأنه يقوم على أساس سوء الفهم، فإن سلطات الدين ليس لديها الحق في أن تحدد ما يجب أن يكون عليه علم الفلك أو البيولوجيا، ويؤكد بأن الدين لا يستطيع أن يتجاهل المعرفة التحليلية، والتي تتعلق بالرياضيات والمنطق، ومن ثمَّ فإن العلم الحق لا يملك القدرة للاعتراض على الدين، وكذا الدين لا يملك القدرة ولا الحق للاعتراض على العلم [1].

خلاصة القول: إن العلم والدين ليس بينهما صراعٌ، وليس بينهما تناقضٌ أو صدامٌ، بل على العكس، بينهما تكاملٌ وتعاونٌ، فكلٌّ منهما يساند الآخر، رغم اختلاف ميدان ومجال كلٍّ منهما، فالعلم يبحث عن الأسباب، بينما الدين يبحث عن الغاية، بمعنى أكثر وضوحاً إن العلم يُخبرنا عن آلية دوران الأرض، وما هي القوانين التي تجعل الكواكب تدور على هذا النحو، بينما الدين يخبرنا عن غاية هذه الحياة، وإلى أين ستنتهي والغاية منها. فالدين لا يتصادم ولا يتعارض مع العلم بل هو يدعو إلى تحصيله، ولا يتعارضان إلا إذا كانت القضية مرتبطةً بالبحث عن السلطة والمصالح الشخصية وتحقيق أرباحٍ باسم الدين. فالدين رغم اختلاف طبيعته وميدانه عن العلم، إلا أنه لا ينكر ولا يصادر النظريّات العلميّة، بل الدين وخصوصاً الإسلامي يدعو إلى النظر والتفكر والتأمل وإعمال العقل في الكون، ويشجع العلماء، ويعطيهم مكانةً ساميةً ورفيعةً على بقية الناس، وكلٌّ من الدين والعلم لا يتعارضان، بل يتكاملان ويتعاونان.

[1]-د. مختار البسيوني: **القيم عند بول تليتش**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب – جامعة طنطا، ص 106.

العلاقة بين العلم واللاهوت[1]

جون بولكينغهورن[2]

هذه المقالة مدوّنةٌ بقلم المفكّر البريطاني الشهير جون بولكينغهورن الذي يُدرج اسمه ضمن قائمة أبرز علماء اللاهوت المسيحي، حيث انتقد فيها الرأي القائل بوجود اختلافٍ بين العلم والدين وفنّده باستدلالاتٍ على ضوء رؤيةٍ واقعيةٍ؛ والجدير بالذكر هنا أنّ ما طرحه يتناغم مع ما تبنّاه العلماء المسلمون باعتبار أنّ الإسلام دين الواقعية.

التعاليم والمبادئ اللاهوتية المسيحية تبلورت في مضمارٍ واقعيٍّ، وادّعاء كونها ذات نهجٍ واقعيٍّ من قبل عالمِ لاهوتٍ مسيحيٍّ يعدّ رأياً قيّماً، ولا شكَّ في أنّ الصراع الفكري يحتدم بخصوص مسألة التعارض بين العلم والدين في رحاب أسس الرؤيتين الواقعية العلميّة والمثالية اللاهوتية، وحينما تتقوّم المبادئ اللاهوتية لأحد الأديان على مبادئَ واقعيةٍ سوف لا يُتاح لأحدٍ القول بوجود تعارضٍ بين العلم والدين؛ وهذا ما أدركه بولكينغهورن بكلّ حذاقةٍ، حيث يُدرج اسمه ضمن المؤيّدين لنظريّة التطوّر الداروينيّة، وفي هذا السياق لم ينفكّ عن طرح آراء داروين في رحاب قراءةٍ دينيةٍ لاهوتيةٍ، لذلك افترض أنّ جميعَ

---

[1]-المصدر:

Polkinghorne, John, ''**The Science and Religion Debate - an Introduction**'', ***The Faraday Papers***, published by the Faraday Institute for Science and Religion, St Edmund's College, Cambridge.

تعريب: حسن البلوشي

[2]-عن المؤلف: القسّ الدكتور جون بولكينغهورن عمل في الفيزياء النظريّة للجسيمات الأولية لمدة ٢٥ عاماً وكان قبل ذلك أستاذاً للفيزياء الرياضية في جامعة كيمبرج وبعد ذلك رئيساً لكلية كوين في جامعة كمبردج. الدكتور بولكينغهون كان الرئيس المؤسس للجمعية الدولية للعلم والدين (٢٠٠٢ - ٢٠٠٤) وهو مؤلفٌ للعديد من الكتب في مجال العلم والدين، بما في ذلك العلم واللاهوت، الصادر عن (London: SPCK, 1998).

هذه الآراء صائبةٌ على الرغم من أنّ أعداداً غفيرةً من علماء الأحياء وغيرهم رفضوا هذه النظريّة وعارضوها بشدّةٍ.

وقد برّر تأييده لنظرية التطوّر بكونها مدعاةً لمنح استقلال دينيٍّ للبشر كموهبةٍ إلهيّةٍ، بمعنى أنّ الإنسان ليس دميةً من دمى الأعراس التي تحرّكها أيادٍ خفيةٌ كيفما تشاء، إلا أنّ الملاحظة الجديرة بالذكر هنا فحواها إمكانية استقلال إرادة الإنسان وما لديه من مواهبَ دون الاضطرار إلى الاعتقاد بنظرية التطوّر الداروينية التي هي في الواقع محلّ خلافٍ محتدمٍ، إذ ليست هناك ملازمةٌ حتميةٌ بين الأمرين.

ولدى بيانه التفاصيل الخاصّة بنظرية التطوّر ودفاعه عنها تبنّى بنحوٍ ما مبادئ لاهوت السيرورة المطروحة من قبل ألفريد وايتهيد والتي تعتبر أيضاً مرتكزاً لنظريات إيان بربور على الرغم من أنّه في ختام المقالة طرح رأياً مختلفاً عن وجهة نظره هذه.

الإشكال الذي يطرح على بولكينغهورن في هذه المقالة هو أنّه تبنّى نظرية التطوّر من منطلق جانبها الوظائفي دون أن يشير إلى أيِّ أدلّةٍ أو قرائنَ قطعيةٍ تثبت صوابة مضمونها.

ومن جملة المباحث المقتضبة التي تطرّق إلى تحليلها أيضاً، مسألة الصدفة وعدم وجودِ دورٍ إلهيٍّ فاعلٍ في مسألة التطوّر، وهذا الأمر حريٌّ بالاهتمام من قبل الباحثين.

كما سلّط الضوء على مسألة المعجزة وسعى إلى طرح إجابة يمكن على أساسها دحض الاستنتاجات الفيزيائية التي تتقوّم على القول بالصدفة، وفي هذا السياق ردّ على من يعارضها ويعارض القضايا الخارقة للعادة.

كلمة التحرير

للعلـم واللاهـوت (علـم الـكلام) العديـد مـن الأمـور التـي يقولانهـا لبعضهـما البعـض، ذلـك أنّ كليهـما معنـيٌّ بالبحـث عـن الحقيقـة ليبلغهـا مـن خـلال دافـعٍ عقـديٍّ. يتضمــن الحــوار بينهــما مواضيــعَ مهمــةً: علــم اللاهــوت الطبيعـي، الخَلْـق، العنايـة الإلهيـة، المعجـزة. تُقـدّم هـذه الورقـة نظـرةً عامّـةً عـن الوضـع الحـالي لهـذا الحـوار.

يُوّظف المشاركون في الجدل بين العلم والدين عدّة استراتيجياتٍ مختلفةٍ بحسب مسعاهم في ما إذا كان باتجاه المواجهة أم المواءمة. لكنّه وكمدخلٍ أوليٍّ، فإنّ المهمّة الأُولَى تتمثل في إحصاء جملة المسائل الفعليّة التي تشكّل بنوداً للنقاش.

إنّ شريكَ الجدال الطبيعي للعلم هو اللاهوت (**علم الكلام**)، ذلك السلوك الفكري الذي يتأمّل التجربة الدينية، تماماً كما يتأمّل العلمُ بحث الإنسان للعالم الطبيعي. يدّعي كلٌّ من العلم واللاهوت أنّهما يستكشفان طبيعة الواقع لكنهما يقومان بذلك جليّاً على مستوياتٍ مختلفةٍ، فموضوع دراسة العلوم الطبيعية هو العالم المادي والكائنات الحيّة التي تقطنه. تعالج العلوم مسائل موضوعاتها بشكلٍ موضوعيٍّ، من خلال تواصلٍ غيرِ شخصيٍّ وذلك بتوظيف أداةٍ تحَقُّقيةٍ من الاستنطاق التجريبي. فالطبيعة موضوعٌ للاختبار استناداً على تجاربَ، من حيث المبدأ، قابلةٍ للتكرار والإعادة بقدر ما قدّ يتطلبه التجريبيون. حتى العلوم الطبيعيّة التاريخيّة، كعلم الكونيات الفيزيائي أو علم الأحياء التطوريّ، تعتمد في كثير من قدراتها التفسيرية على رؤىً مباشرةٍ من علومٍ طبيعيةٍ تجريبيّةٍ، كالفيزياء والوراثة. فغاية العلم هي الفهم الدقيق لكيفية حدوث الأشياء، واهتمامه يتعلق بصيرورة العالم.

أما اهتمام اللاهوت فيتعلق بالبحث عن الحقيقة حول طبيعة الله، ذلك الذي يتمّ الاتصال به بشكلٍ صحيحٍ عبر الامتثال والطاعة والرَوْع والخشية، والذي لا يمكن وضعه في اختبارٍ تجريبيٍّ. وكما في جميع صور الالتزام الشخصي، فعلى التلاقي مع الواقع اللا شخصي للطبيعية الإلهية أنّ يستند على اليقين وطبيعته الجوهرية الشخصيّة والمميّزة. فالتجربة الدينية لا يمكنها ببساطةٍ أنْ تَحْدُث بمشيئة بشرية، بينما يعتمد في المقابل اللاهوت على أعمال الوحي للكشف الذاتي الإلهي. وبشكلٍ خاصٍّ، فإنّ جميع التقاليد

الدينيّة تستحضر الأحداث التأسيسيّة التي تستمد أصولها منها والتي أدّت دوراً مميّزاً في تشكيل فهمها لطبيعة الألوهية. في ما يتصل بالتاريخ الكوني، فإنّ غَرَضَ اللاهوت المركزيّ تناول سؤال الغاية حول لماذا وقعت الأحداث. غرضه يتصل بالمعنى والهدف. إذ إنّ الإيمان بالله الخالق يحمل في طياته تداعيات العقل الإلهي وإرادته الثاوية وراء ما يحدث في الكون.

هذه الاختلافات في السمات بين العلم واللاهوت قادت البعض للافتراض أنهما منفصلان تماماً عن بعضهما البعض، وأنّ كلاً منهما يتعلق بأشكالٍ من الخطاب متمايزةٍ وفي الحقيقة غيرِ متكافئةٍ. ولو صحّ ذلك، فإنّه لن يكون هناك جدلٌ بين العلم والدين. تشيع هذه الصورة للعلاقة بين العلم واللاهوت على أنهما لغتان منفصلتان بين أولئك العلماء الذين لا يريدون أن يكونوا قليلي الاحترام للدين، الذين يفهمونه على أنه نشاطٌ ثقافيٌّ إنسانيٌّ، إلا أنّهم لا يأخذون على محمل الجدّ مدعياته المعرفية في ما يرتبط بمعرفة الله. وإذا ما اعتُمِدَ هذا الموقف، فإن المقارنة بين العلم واللاهوت تتشكل عادةً بالشكل الذي هو في واقع الأمر، ليس من صالح الدين. فالصورة الغالبة هي أنّ العلم يتعامل مع الحقائق، في حين أنّ الدين يُعتبر مبنيّاً فقط على الرأي. وفي هذا خطأٌ مزدوجٌ.

بيّنت نتائج القرن العشرين لفلسفة العلم بوضوحٍ أنّ البحث العلمي للفهم مبنيٌّ على أمورٍ أكثرَ حذاقةً من مجردِ مواجهةٍ غيرِ إشكاليةٍ لحقائقَ تجريبيّةٍ غير مؤكدةٍ مع تنبؤاتٍ نظريّةٍ لا مفرّ منها. فالنظريّة والتجربة متشابكتان بطرقٍ معقّدةٍ، وليست هناك حقائقُ علميةٌ ذاتُ معنًى ليست بالأساس حقائقَ مفسَّرةً. فالاستعانة بنظريّةٍ ما ضرورةٌ من أجل تفسير ما قدّ تمّ فعلاً قياسه بأدواتٍ متطورةٍ. في المقابل، فإنّ اللاهوت ليس مبنيّاً على مجردِ تأكيدٍ لحقائقَ غيرِ قابلةٍ للشكّ، مستنبطةٍ من كلام سلطةٍ ما مطلقةٍ. تمتلك العقيدة الدينية دوافعها الخاصة، واستعانتُها بالوحي تتعلق بتفسير أحداثٍ متميزةٍ ومهمةٍ للظهور الإلهي، أكثر مما هي حقائقُ احتماليةٌ منقولةٌ بشكلٍ غامضٍ.

تُظهر العديد من الاعتبارات أنّ أطروحة الاستقلال المتبادل للعلم واللاهوت عن بعضهما البعض تُعتبر صورةً شديدةَ التبسيط إلى درجة الفجاجة بأن تكون مقنِعةً. فسؤالا **(كيف؟**

و **(لِمَ؟)** هما سؤالان يجب طرحها بشكلٍ متزامنٍ حول حدثٍ ما، ويجب الإجابة عنهما إذا أردنا الحصول على فهمٍ كافٍ. فقِدر الماء يغلي لأن الغازات القابلة للاحتراق تسخّن الماء وكذلك لأنّ شخصاً يريد إبريقاً من الشاي. السؤالان بكل تأكيد منفصلان منطقيّاً، وليس هناك من ملازمةٌ حتميّةٌ تربط الجوابين بعضهما ببعض، إلا أنّه وعلى الرغم من ذلك لا بد من وجود درجةٍ من التناغم في الشكل التي تتخذها الإجابات. ذلك أنّ وضع القدر في الثلاجة بنيّة عمل شاي أمرٌ ليس له معنىً.

على **اللاهوت** أن يُعيرَ اهتماماً للتفسير العلمي لتاريخ الكون، وأن يُحدِّدَ كيفيّة ارتباط ذلك بالاعتقاد الديني بأنّ العالمَ خلْقُ الله، وإذا وجدنا تضادّاً تامّاً بين الاعتقادين، يجب القيام بمراجعتهما. يعتقد **الأصوليون** الدينيون أنّ هذه المراجعة دائماً يلزم أنّ تكون من طرف العلم، في حين أنّ الأصوليين العلميين يعتقدون أنّ الدين ببساطةٍ ليس له علاقةٌ بالفهم الكامل للنظام الكوني. هذان الموقفان المتطرفان يتطابقان مع صورة الصراع للعلاقة بين العلم والدين. يجب أن يحقق أحد الطرفين النصر التام في الجدال، وهذا هدفٌ مشوّهٌ بشكلٍ خطيرٍ يُخفق في تشخيص العلاقة التكاملية بين هاتين الصورتين من البحث عن الحقيقة. الرؤية الأفضل توازناً أنّ كِلَا التفسيرين [العلمي والديني] يستحقّ تقييماً دقيقاً جدّاً في العلاقة بينهما، وهذا نشاط يُعدّ جدولَ أعمالٍ إبداعيٍّ في الجدل بين العلم والدين.

كُلّاً من العلم واللاهوت كان موضوعاً للتأكيدات **المابعد حداثية** بأنّ سردياتهما الكبرى هي ببساطةٍ حكاياتٌ مختلقةٌ، معزّزةٌ بالفعل الجماعي. وكلاهما ردّ بمساعي إثبات الدوافع التجريبية لاعتقاداتهما، وكلاهما ادّعى بأنّ ما يُسمى بـ **الواقعيّة النقديّة** تعتبر أفضل ما يصف منجزاتهما. وهذا يعني أنّ لا أحد منهما حصّل المعرفة الكاملة - لأنّ استكشاف الطبيعة بشكلٍ مستمرٍّ يكشف رؤًى جديدةً وغيرَ متوقَّعةٍ، ولأنّ الواقع اللا متناهي لله سيكون دائماً متجاوزاً لحدود الفهم المتناهي للإنسان - لكن كليهما يؤمن أنّه يحقق شيئاً من الواقعيّة الحقيقيّة، أيْ عمل خرائط لقضايا الواقع مناسبةٍ لبعض الأهداف لا لجميعها. بتبني هذه المدعيات **الواقعيّة النقديّة**، فإنّ العلم واللاهوت يظهران درجةً من علاقة القربى، وهذا بحد ذاته كافٍ لتشجيع حوارٍ بينهما.

اشترى العلم نجاحه العظيم من خلال تواضع طموحه، بتقييد نفسه بالتلاقي الموضوعي بالواقع والسعي للإجابة عن أسئلةٍ محدّدةٍ فقط في ما يتصل بمسار تشكّل الأمور. الحقيقة هي أنّ العلم اصطاد التجربة بشباك الحبوب الخشنة، إذ إنّ تفسيره للموسيقى تأطّرت من ناحية الاستجابة العصبية لأثر موجات الأثير الصوتية على طبلة الأذن. لكن السرّ العميق للموسيقى - كيف يمكن لتتابعٍ زمنيٍّ من الأصوات أنّ يُعبر عن عالمٍ أبديٍّ من الجمال - يستعصي عن فهم العلم تماماً. أحد العناصر المهمة في الجدل المعاصر بين العلم والدين هو تشخيص أهمية «**الأسئلة المحدودة**»، وهي التي ترجع إلى قضايا تنبع من العمل في مجال العلم لكنها تتجاوز قدرة العلم المحدودة على الجواب. هذه الأسئلة المحدودة كانت الأسس لنوعٍ جديدٍ من اللاهوت الطبيعي، تم تطويره بشكل كبيرٍ من قبل العلماء أنفسهم بما يتضمن بعضاً منهم ممن لا ينتمي لأيٍّ تراثٍ إيمانيٍّ معيَّنٍ.

اللاهوت الطبيعي

اللاهوت الطبيعي هو محاولةٌ لمعرفة شيءٍ عن الله من خلال التأمّلات العامّة، كإعمال العقل وسبر العالم الطبيعي. صورته التقليدية تُنسب لمفكرين مثل توما **الأكويني**[1] (القرن الثالث عشر الميلادي) **ووليم بالي**[2] (١٧٤٣ - ١٨٠٥). يتحدث هؤلاء عن حيثية «**الأدلة**» على وجود الله، وعادة ما يبحثون عن تفسيراتٍ لاهوتيةٍ للتلائم الوظيفي للكائنات الحيّة، منظوراً إليها على أنّها صنيعةٌ للمصمم الإلهي. واللاهوت الطبيعي المعاصر أكثر تواضعاً في طبيعته، إذ إنّ هدفَه ليس الحتميّة المنطقية بل هو الفهم ذو البصيرة، الادعاء المتبنّى هو أنّ الايمان بوجود الله يفسّر الأمور أكثر مما يستطيع الإلحاد. علاقة اللاهوت الطبيعي بالعلم هي علاقةٌ تكامليّةٌ أكثرَ ممّا هي تنافسيةٌ. ذلك أنّه يعترف أنّ الأسئلة العلميّة قد تتوقع الوصول إلى أجوبةٍ علميّةٍ وبالتالي فإنّ اللاهوت الطبيعي يركزّ على معالجة تلك الأسئلة المحدودة التي تنبع من العلم لكنها تتجاوز مجاله التفسيري. إثنان من تلك الأسئلة المهيمنة كانا ولا يزالان، بشكلٍ خاصٍّ مُهمَّيْن.

[1]-Aquinas.

[2]-William Paley.

الأول يهتمّ بالسبب حول لماذا العلم متاحٌ دائماً بالطريقة العميقة والشاملة التي هو عليها، فبالتأكيد يمكن للضرورة التطورية للبقاء أنّ تفسر لماذا يتمكن البشر من تشكيلِ معنًى بسيطٍ للظواهر اليوميّة، إلا أنه من الصعب التصديق بأنّ قدرتنا لفهم العالم ما دون الذري لميكانيكا الكم والعالم الكوني ذو الزمكان المنحني - كلا النظامين يتم التحكم به من خلال التأثير المباشر للأحداث اليومية وكلاهما يتطلب لفهمه مستوًى عاليّاً من أنظمة تفكيرٍ غير بديهيّةٍ - على أنه ببساطةٍ دورانٌ سعيدٌ لضرورة البقاء. ثمّ، إنّ العالم ليس شفّافاً فقط بشكلٍ عميقٍ وعقلانيٍّ للبحث العلمي بل هو أيضاً جميلٌ بشكلٍ عميقٍ وعقلانيٍّ، فمرةً بعد أخرى يُمنَح العلماء جائزة الذهول والدهشة كمكافأة أعمال بحثٍ. في الفيزياء الأساسية، إنها تقنيةٌ مثبتةٌ للاكتشاف أن تسعي لتلك النظريات التي يُعبر عنها بمعادلاتٍ تمتلك طبيعةً غيرَ قابلةٍ للخطأ للجمال الرياضي، وذلك منذ أنْ تم اكتشاف أنّ مثل هذه النظريات هي الوحيدة التي تصبح بعد ذلك مثمرةً على الأمد البعيد والتي تقنعنا بواقعيتها. لِمَ العلم العميق ممكنٌ؟ ولِمَ نجاحه ينطوي بشكلٍ وثيقٍ على الانضباط المجرد على ما يبدو من الرياضيات؟ هذان سؤالان مهمّان بكلِّ تأكيدٍ عن طبيعة العالم الذي نعيش فيه. والعلم بذاته غيرُ قادرٍ على تقديم تفسيرٍ للسمة العميقة لقوانين الطبيعة، وذلك أنّه عليه معاملتها ببساطةٍ باعتبارها أسساً غيرَ مفسّرةٍ ويُفترض لتفسيرها تفاصيلُ دقيقةٌ للعملية التي تحدث بداخلها. لكن يبدو أنّه من غير المرضي أبداً من الناحية الفكرية ترك الأمور عند هذا الحد، أيْ اعتبار أنّ العلم وكأنه مجرّد صدفة سعيدة. الفهم الديني يجعل من معقولية الكون بحد ذاته أمراً معقولاً؛ ذلك أنّه يقول أنّ العالم يزخر بآيات العقل تحديداً لأنّ عقلَ صانعِهِ يتجلى خلف نظامه الرائع.

هذا النظام ليس فقط جميلاً بل هو أيضاً مثمرٌ بشكلٍ عميقٍ. فالكون كما نعرفه قد بدأ قبل ١٣.٦ مليار عام، بشكلٍ أساسيٍّ كتوسع كرةٍ من الطاقة، إلى حدٍّ ما موحدةٍ. وهو اليوم غنيٌّ ومعقدٌ، بما يشمل علماء الدين وعلماء الطبيعة ممن يسكنون فيه. لا يؤشر هذا الأمر فقط على إمكانية أنّ يكون هناك شيءٌ ما قد حصل في التاريخ الكوني وراء ما يمكن للعلم أن يخبرنا به، بل حتى فهم العلم للصيرورة التطورية لذلك التاريخ تُظهّر، بالمعنى الحقيقي، أنّ الكون كان محمولاً بإمكانية للحياة الكربونية منذ البداية.

هذه السمة للقوانين الأولى للطبيعة كان عليها أنّ تتخذ كميّاً صورةً محددةً للحياة بحيث تكون ممكنةً في أيٍّ مكانٍ في الكون. هذا «**الإحكام في الصنع**»[1] للعوامل الأساسية عادة ما يُسمّى بـ «**المبدأ الإنساني**»[2]. فالكون القابل لإنتاج كائناتٍ واعيةٍ بنفسها هو بالفعل كونٌ خاصٌّ جدّاً. هذه الخصوصيّة الكونيّة تَطرح ثانيَ الأسئلة الكبرى لِمَ هذا يفترض أن يبدوَ العالم كذلك؟ إحكام الصنع الإنساني جاء كصدمةٍ للعديد من العلماء، فهم يميلون لتفضيل العامِّ على الخاص، وكذلك يَجنحون نحو افتراض أنّه لم يكن هناكَ أيُّ شيءٍ خاصٍّ جدّاً في ما يتعلق بعالمنا. اللاهوت الطبيعي يفهم الإمكانية الإنسانية على أنها هبةٌ من الخالق للخلق. وأولئك الذين يرفضون هذه الرؤية إما أنهم يتجهون إلى اعتبار إحكام الصنع على أنّه صدفةٌ أخرى سعيدةٌ لا تصدق أو أنهم يتبنون افتراضاً استثنائيّاً أن هناك، في الحقيقة، أكواناً متعددةً شاسعةً تتكون من أكوانٍ عديدةٍ جداً ومختلفةٍ جدّاً، غيرِ ملحوظةٍ تماماً لنا، وعالمنا فقط بالمصادفة هو الوحيد الذي سمحت فيه الظروف لتطور الحياة الكربونية.

الخَلْق

عقيدة **الخَلْق** لا تتعلق بالمقام الأول بكيفية بدء الأشياء، بل بسؤال: لِمَ وجدت؟ إذ إنّه يُنظر إلى الله على أنّه المدبّر والرزاق للكون، فهو خالقه اليوم كما هو كذلك منذ عهد الانفجار العظيم. وهذا الحدث الأخير مثيرٌ للانتباه علميّاً إلا أنّه ليس حاسماً لاهوتيّاً. يقود هذا الفهم إلى صورةٍ للخلق باعتباره مساراً ظاهراً للصيرورة المستمرة في الكون بحيث يفعل فيه الله من خلال نتائج الصيرورة الطبيعية كما في أيِّ طريقٍ آخرَ. الحوار المثمر بين العلم والدين عليه أن يُبنى على هذا الفهم للخلق.

للعلم الكثير ممّا يمكن أن يقدّمه للحوار متعدّدِ الاختصاصات، وذلك من خلال تقديم تفسيرٍ لتاريخ الكون وصيرورته. أهم رؤاه في ذلك هو المفهوم التطوري لظهور الإبداع في أنظمة يكون فيها الانتظامُ القانونيُّ والخصوصيّاتُ العرضيةُ متفاعلَيْن. التفاعل بين الضرورة والصدفة «**عند حافة الفوضى**» (مجالٌ من الصيرورة يتسم بتفاعل مستوياتٍ

[1]-fine-tuning.

[2]-للتفصيل حول المبدأ الإنساني (Anthropic Principle) أنظر المجلد الثاني من مجموعة **العلم و الدين**، جون بولكينغهورن «**المبدأ الإنساني وجدل العلم والدين**».

من النظام مع حساسيةٍ مفتوحةٍ للتأثيرات الصغيرة) عملت على عدّةِ مستوياتٍ، من التطوّر الكوني للنجوم والمجرات إلى قصة الأحياء المألوفة لتطوّر تعقيد الحياة الأرضيّة.

هنالك نسخةٌ مشهوّةٌ للتاريخ الفكري تلك المنشورة عام ١٨٥٩ لكتاب دارون **أصل الأنواع** باعتباره المقطع الأخير لمفترق الطرق بين العلم والدين وأنّه نهايةُ أيِّ جدلٍ حقيقيٍّ بين العلم والدين. وكحقيقةٍ تاريخيّةٍ، لم يقبل جميع العلماء على الفور أفكارَ داورن كما أن اللاهوتيين لم يرفضوها مباشرةً. وكان على الجميع أن يكافحوا لاستيعاب إلى أيِّ حدٍّ كان الماضي مختلفاً عن الحاضر، والحاجة بالتالي لفهم ذلك الحاضر على ضوء أصله في الماضي. مفكران مسيحيان، **شارلز كينغسيلي**[1] **وفريردك تمبل**[2]، صاغا بعد ذلك عبارةً تؤطّر كيف يُفترض بالمؤمنين أن يفكروا بالعالم المتطوّر. يقولان أنّه وبلا شكٍّ كان بإمكان الله أن يخلق عالماً مصنوعاً جاهزاً، لكن في النهاية إنّ الخالق فعل أمراً أكثر ذكاءً من ذلك بأنّ أحدث في الوجود عالماً موهوباً بالخصوبة بحيث يسمح للمخلوقات «**أن يشكلّوا أنفسهم**»، باعتبار أن تلك الإمكانية وُجدت من خلال الاستكشاف التطوّري.

أهمُّ فكرةٍ لاهوتيةٍ تتصل بهذه الرؤية هي التي تتعلق بكيف يمكن أنّ يُفهَم الله بالعلاقة مع الخلق. اللاهوت المسيحي يعتقد أنّ السمة الأساسية لله هي أنْ يكون محبوباً. مثل هذا الإله لا يمكن أن يفترض أن يكون بمثابة طاغيةٍ كونيةٍ، يدفع بكلِّ جزءٍ في الخلق بحيث يكون ليس أكثرَ من مسرحِ دمًى إلهيٍّ. فعطاء الحب يجب أن تكون دائما شكلاً من أشكال الاستقلال الممنوحة لموضوع هذا الحب. إحدى أكثر الأفكار المنيرة في لاهوت القرن العشرين كانت تشخيص أنّ فعل الخلق هو **فعل الحد الذاتي الإلهي**[3] - **فعل الغينونسس**[4] كما يقول اللاهوتيون - من جهة الخالق في السماح للمخلوقات بأن تكون هي نفسها وبأن تشكّل نفسها. وهذا يشير إلى أنّه، على الرغم من التفويض من الله، ليس كل ما سيحدث متطابقاً مع الإرادة الإلهيّة الإيجابيّة.

---

[1]-Charles Kingsley.

[2]-Frederick Temple.

[3]-act of divine self-limitation.

[4]-kenosis.

الفهم الغنوصي لعلاقة الله بالعالم منحت اللاهوت بعض المساعدة باعتباره يتصارع مع الحيرة حول الشر والمعاناة، التي هي بكلٍّ تأكيدٍ أكثر المشاكل تحدياً. فالعالم الذي يشكل فيه المخلوقون أنفسهم هو خيرٌ عميمٌ، لكنْ لهذا كلفةٌ ضروريةٌ. الاستكشافات المختلطة للإمكانية (وهي ما تعنيه «**الصدفة**» في السياق التطوّري) سيكون لها لا محالةَ طرقٌ وعرةٌ وتنتهي إلى طرقٍ مسدودةٍ. الماكنة التي قادت التاريخ المنتج للحياة على الأرض كانت ولا تزال الطفرة الجينية، إلا أنّه إذا كانت الخلايا الجرثومية ستطفر وتنتج أشكالاً جديدةً من الحياة، فإنّ بعض الخلايا الجسدية هي الأخرى أيضاً ستطفر وتصبح خبيثةً. الحقيقة المريرة للسرطان هي أنّه ليس بلا مبررٍ، إذ إنّه شيءٌ كان يمكن للخالق الذي هو أكثر كفاءةً وأقل قسوةً أن يقضي عليه بسهولةٍ. الجانب المظلم الذي لا مفر منه لجانبٍ من االتطوّر المثمر. بعيداً عن كون الرؤية التطوّرية تصبح هدامةً لأيٍّ جدالٍ مفيدٍ بين العلم والدين، إلا أنه كان لها تأثيرٌ إيجابيٌّ جدّاً على التفكير اللاهوتي.

نهايةً؛ على المرء أنّ يلاحظ أنّ العلم يثير مسألةً أخرى وهي أنّ حديث اللاهوتيين عن العالم باعتباره خلقاً يستحق التأمل. التشخيص النهائي لعلم الفلك في ما يرتبط بالمستقبل كئيبٌ. الجداول الزمنية طويلةٌ جدّاً، لكنها في النهاية ستنتهي إلى عبثٍ كونيٍّ، إما من خلال التصادم أو، وهو الأقرب، من خلال اضمحلالٍ طويلِ الأمد للتوسع اللامحدود للكون الممتد البرودة. فالحياة الكربونية يجب أن تتلاشى من الكون في نهاية المطاف. لقد سعى اللاهوت دائماً إلى رؤيةٍ واقعيّةٍ للموت، سواءً كانت موت الأفراد أم موت الكون. فهو لا يستند في النهاية على تفائليةٍ تطوّريةٍ موهومةٍ، بل يحدوه الأمل في مصيرٍ يتجاوز الموت فقط، وفقط على الإيمان لخالق العالم. وتطورات الجدل الحالي بين العلم والدين تشهد اهتماماً نامياً في استكشاف مدى تماسك مثل هذا الأمل. وهناك تطوّراتٌ مهمةٌ نتجت في العلوم المهتمة بالآخرة، لكن لا مساحة هنا لتفصيلها.

الفعل الإلهي

يصلّي المؤمنون لله، ويطلبون منه حوائجهم، ويتحدّث اللاهوتيون عن تفاعل العناية الإلهية في التاريخ. في المقابل، يتكلم العلم عن انتظام الصيرورات السببية للعالم. هل يعني ذلك أنّ المؤمنين مخطئون، وأنّ الله مقيّدٌ بدور المشاهد الحامل للعالم في بحر الوجود؟ تتحدث **الأديانُ الإبراهيميّةُ** (اليهوديّة، المسيحيّة، والإسلام) كلُّها عن الله كفاعلٍ في العالم، يُحْدِثُ آثاراً معينةً في ظروفٍ معينةٍ.

إذا كان العلم يصف عالماً آلياً للآلية الكونية؛ كما يعتقد كثيرون أنّ الفيزياء النيوتينية تشير إلى ذلك، فإنّ اللاهوت سيكون محدوداً بصورةٍ إيمانيةٍ للّه على أنّه أعدّ الكون للحركة ثم ترك الأمور كلها تحدث. إلا أنّ هذه الصورة الآلية كانت دائماً موضع شكٍّ، وذلك منذ أن كان البشر لا يؤمنون بأنفسهم على أنهم آليّون بل يرون أنهم يتمتعون بحريةٍ أساسيةٍ للفعل كوكلاءَ معتمدين. وإذا كان مستقبل العالم مفتوحاً للإنسانية، فإنّه بالتأكيد مفتوحٌ لخالقه أيضاً. وفي الحقيقة، فإنّ علم القرن العشرين شهد موت الرؤية الآليّة المجردة للفيزياء. فالطبيعة الجوهرية غير القابلة للتنبؤ (ضبابيةٌ لا مفرّ منها ولا يمكن التغلب عليها بحساباتٍ أفضلَ أو ملاحظاتٍ أكثرَ دقةً) ظهرت إلى النور، بدايةً في النظريّة الكمية على المستوى دون الذرّي، وبعد ذلك في نظرية الفوضى على مستوى الظواهر اليومية. إلامَ تشير هذه الاكتشافات؟ تلك مسألةٌ متروكةٌ للجدل الفلسفي.

طبيعة السببيّة مسألةٌ ماورائيةٌ (**ميتافيزيقيةٌ**)، تتأثر بالفيزياء لكنها لا تتحدَّد بها فقط. على سبيل المثال، في حين أنّ كثيراً من الفيزيائيين يعتقدون أنّ عدم القدرة على التنبؤ بالنظرية الكمية تعتبر مؤشراً على ذاتية عدم التحديد، فإنّ هنالك تفسيراً بديلاً يتمتع بكفاءةٍ تجريبيةٍ مساويةٍ يرجعها إلى جهل العوامل الأخرى التي لا سبيل للوصول إليها («**المتغيرات الخفية**»). والاختيار بين هذين التفسيرين عليه أنّ يتمّ على أسسّ ما وراء علميةٍ، مثل أحكام الاقتصاد وقلة الإبداع.

عدم القدرة على التنبؤ خاصيةٌ تتعلق بما يمكن وما لا يمكن معرفته حول السلوك المستقبلي. وإنها لمشكلةٌ فلسفيةٌ شديدةُ الجدل حول كيف يتصل ما نعرفه بما هو الواقع

فعليّاً، إلا أنّه بالنسبة لأولئك الذين تنبني فلسفتُهم على الواقعيّة، كما هو الحال بالنسبة لأكثر العلماء، سيرون أنهما [ما نعرف وما هو الواقع] متصلان بشكلٍ وثيقٍ. بالتالي فإنّه من الطبيعي أنّ تفسير الخاصية الجوهرية لعدم القدرة على التنبؤ على أنّها إشاراتٌ لانفتاحٍ سببيٍّ للمستقبل. وهذا لا يعني أنّ المستقبل نوعٌ من القرعة العشوائية، لكنه ببساطة يعني أنّ الأسباب المحدِثة له ليست محصورةً بالتفسير التقليدي للعلم من حيث إنّه تبادلُ طاقةٍ بين مكوناته. **الممارسة الفاعلة**[1] مرشحٌ معقولٌ ليكون عاملًا سببيّاً إضافيّاً، إما من خلال الأفراد البشريّة أو من خلال العناية الإلهية.

يتمركز نقاشٌ فاعلٌ جدّاً بين العلم والدين حول السؤال عن الفعل الإلهيّ. ومن غير الدخول في تفاصيل تعدّد المواقف التي يُدافَع عنها، فإنّه يمكن القول في الحد الأدنى أنّ العلم لم يؤسس لسببيّةٍ مغلقةٍ للعالم الطبيعي تستند ببساطةٍ على عواملها الذاتية. وإنّه ممكن تماماً أنْ يُؤخذ بشكلٍ مطلقٍ وجدّيٍّ ما قد تقوله الفيزياء وفي الوقت نفسه الإيمان بقوًى فاعلةٍ، إنسانيّةٍ وإلهيّةٍ.

التفسير الواقعي لعدم القابلية للتنبؤ تقود لصورةٍ عن الكون باعتباره عالماً لحقيقةٍ قادمةٍ، بحيث لا يكون المستقبل نتيجةً حتميةً للماضي، بل بدلاً من ذلك، لعواملَ سببيةٍ عديدةٍ تُحدِثُ المستقبل: القانون الطبيعي، الأفعال البشريّة المتعمدة، العناية الإلهيّة. إذا كان مصدر الانفتاح مفهوماً على أنّه وراء ضبابية الصيرورة غير القابلة للتنبؤ، فإنّ الأحداث لا يمكن أنّ تكون محلَّلَةً ومعدَّدةً بشكلٍ واضحٍ جدّاً، كما لو يقول المرء أنّ الطبيعة فعلت هذا، والفعل البشري المتعمد فعل هذا، والعناية الإلهيّة فعلت الأمر الثالث.

التأمّل في عالم الحقيقة القادمة قدْ قاد بعض اللاهوتيين إلى إعادة التفكير حول كيفية اتصال الله بالزمن. فإنّ الله ليس عبداً للزمان كما كل الكائنات، وبالتالي لا بدّ أنّ يكون هناك بعدٌ لا نهائيٌّ لا زمانيٌّ في الطبيعة الإلهية. وعلم اللاهوت التقليدي اعتبر أنّ ذلك هو كل القصة، وعليه صوّر الله باعتباره بشكلٍ كليٍّ خارجَ الزمان، ينظر أسفل، كما يقال، لكل التاريخ الكوني ممتداً قبل النظرة الإلهية، «**كلُّه في واحدٍ**». إلا أنّ إله الكتاب المقدس يصوَّر بأنّه شخصٌ يتفاعل بشكلٍ مستَمِرٍّ مع تاريخ مستَمِرٍّ، وهذا أمر يمكن افتراضه بشكلٍ ملائمٍ للخالق لعالمٍ من الإنتاج المثمر.

[1]-the exercise of agency.

المعجزة

مسألة المعجزة هي إحدى المسائل التي تطفو على السطح في الجدل بين العلم والدين، وهو سؤالٌ على المسيحية أنّ تتناوله بشكلٍ جديٍّ، وذلك لأنّ في صلب قصتها اللاهوتية الاعتقاد بقيامة المسيح، وهي العقيدة بأنّه سيُبعث من الموت لحياةٍ غيرِ نهائيّةٍ من المجد.

تتجاوز إدعاءات المعجزة مفهوم الخالق الذي يفعل من خلال عناصر الطبيعة، وذلك أنها تتطلب إيماناً بأنّ الله في بعض الأحيان يتصرّف بطرقٍ مميزةٍ. ويفترض العلم أنّ ما يحدث عادةً هو ما يحدث دائماً، لكن هذا الافتراض لا يمكن أنّ يكون أساساً لاستبعاد إمكانية أحداثٍ استثنائيةٍ. لكن المعجزات تطرح مشكلةً لاهوتيةً؛ وذلك لأنّ الله لا يُفترَض به أنّ يتصرّف كمشعوذٍ سماويٍّ باستخدام القوة الإلهية بطريقة التباهي. فإذا حدثت المعجزة، فلا بد أن يكون هناك ظروفٌ خاصّةٌ جعلتها حدوثها أكثر عقلانيةً واتساقاً، أيْ أمرٌ ما بحيث يُبرَزُ فيه بعدٌ عميقٌ من الطبيعة الإلهيّة بدلاً عن الوحي العادي. في إنجيل القديس يوحنا، تسمى المعاجزُ «**علاماتٍ**» بهذا المعنى الوحي.

وجود الإعجاز لا بد أنّ يُنسب لنظامٍ جديدٍ في تاريخ الخلق، تماماً وبالطريقة نفسها التي يمكن فيها لاستكشاف نظامٍ جديدٍ في عالم الفيزياء أنّ يُبرز خصائصَ غيرِ معهودةٍ تماماً (مثل ثنائيّة المَوْجيّة/ الجزئية للضوء). العلماء لا يطرحون بشكلٍ غريزيٍّ السؤال، «**هل هذا معقول؟**»، كما لو أنهم يعلمون سلفاً ما الذي يشكل العقلانيّة. فإن العالم الفيزيائي أثبت في كثيرٍ من المرات بشكلٍ مفاجِئٍ جدّاً أنّ هذا ملائمٌ. بدلاً من ذلك، إنّهم يسألون «**ما الذي يجعلك تظنّ أنّ هذا قدْ يكون صحيحاً؟**»، وهو بحثٌ في الوقت نفسه أكثرُ انفتاحاً وكذلك، في إصراره على الدليل، أكثرُ إلحاحاً. على مقاربة السؤال حول المعجزة في جدل العلم والدين أنّ يكون على خطوطٍ متشابهةٍ متقاربةٍ، من غير افتراض استحالةٍ قبليةٍ، بل يتطلب حافزاً كافياً قبل قبول الاعتقاد.

المصادر:

1. Alexander, D.R. ***Rebuilding the Matrix – Science and Faith in the 21st Century***, Oxford: Lion (2001).
2. Barbour, I.G. ***When Science Meets Religion***, San Francisco: Harper San Francisco (2000).
3. Polkinghorne, J.C. ***Science and Theology***, London: SPCK (1998).
4. Polkinghorne, J.C. ***Beyond Science: the Wider Human Context***, Cambridge: CUP (1996).

العلم والدين.. بداية كل الأشياء[1]

هل يمكن أن تكون هناك نظريّةٌ واحدةٌ لكلِّ الأشياء؟

هانس كونغ

عالم اللاهوت الكاثوليكي السويسري هانس كونغ تطرّق في هذه المقالة التي هي الفصل الأوّل من كتابه إلى نقد آراء ونظريات المفكّر البريطاني الشهير ستيفن وليام هوكينغ الذي برع في علم الفيزياء واعتبرها تنضوي في التيار المعارض.

هانس كونغ لدى بيانه المراحل التأريخية للمواجهة بين العلم والمسيحية أوعز السبب في انحراف الكنيسة الكاثوليكية عن التيار العلمي ومناهضتها للنشاطات العلميّة إبّان القرون الوسطى إلى نشاطات أتباع المذهب البروتستانتي، في حين أنّ النصّ الصريح في التوراة يعمّ المذاهب المسيحية كافّةً ضمن معارضته العلم بشكلٍ صريحٍ، وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذا المفكر الغربي الذي يدرج اسمه ضمن قائمة الباحثين المنصفين، أقرّ دون تعصّبٍ بأنّ المذهب الكاثوليكي لعب دوراً هامّاً في هذا المضمار؛ وفي جانبٍ من المباحث المطروحة في المقالة انتقد فكرة أزلية الكون من وجهة نظر المفكّر ألبرت إينشتاين، وفي هذا السياق أشار إلى المسيرة التأريخية التي تبلور هذا الرأي في رحابها، كما انتقد ما تمّ التوصّل

---

[1]-المصدر:

الألمانية:

Hans Küng, **Der Anfang aller Dinge**: ***Naturwissenschaft und Religion***, 2005, Piper Verlag GmbH, Munich.

الإنكليزية:

Hans Küng, ***Science and Religion, The Beginning of All Things***, Published June 1st 2007 by William B. Eerdmans Publishing Company, 2007 (220 pages)

ترجمه من الألمانية إلى الانجليزية جون بودن (John Bowden).

ترجمه من الإنجليزية إلى العربية فريق مركز دلتا للأبحاث المعمّقة، الدكتور صلاح الدين عثمان، الدكتور درويش. مراجعة: جاد مقدسي.

إليه من اكتشافاتٍ بواسطة تلسكوب هابل، ثمّ سلّط الضوء بالشرح والتحليل على مراحل الخلقة والانفجار العظيم وما حدث إثر ذلك في رحاب الآراء التي تبنّاها أبرز علماء الفيزياء.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الهدف الأساس في هذه المقالة يتمحور حول تحليل ونقد آراء هوكينغ والمفكّرين الملحدين وعلماء الفيزياء التجريبيين الذين يسعون إلى طرح نظريّةٍ شاملةٍ وموحّدةٍ عامّةٍ لحقيقة الكون كي تكون بديلةً عن العقيدة الدينية التي تؤكّد على محورية الله تعالى في الخلقة، وفي هذا السياق أثبت هانس كونغ أنّ هوكينغ قد أخفق في ما طرحه في هذا المضمار بحيث اعترف هو نفسه بذلك.

وفي جانبٍ آخرَ من المقالة نوّه على أنّ قواعد علم الرياضيات خرجت عن نطاق قواعدها الأساسية، لذا لا يمكن اعتبارها من جملة العلوم القطعية واليقينية التي لا يطرأ التناقض عليها، كما أكّد على عجز علم الفيزياء عن طرح نظريةٍ موحّدةٍ وشاملةٍ لبيان واقع الخلقة والكون.

وحينما تطرّق هذا المفكّر الغربي إلى نقد التيار الفكري المعارض لما تبنّاه من آراء، تشبّث أحياناً بمبادئَ نسبويةٍ إلى حدٍّ ما، وحاول على هذا الأساس إثبات أنّ الله عزّ وجلّ هو الحقيقة الأساسية في الخلقة والكون، وهذا الأمر لم يحظَ بتأييدٍ من قِبل المفكّرين الذين يتبنّون رؤيةً وضعيةً ولا من قِبل بعض علماء الفيزياء من أمثال جون هوكينغ، حيث استبدلوا بمفهوم الإله أمراً آخرَ ضمن ما أطلقوا عليه نظريةً شاملةً، لكنّ هذه النظريّة في واقع الحال محفوفةٌ بالشكّ والترديد ولم يستطع من صاغها إثبات صوابّة المدّعى فيها. في أجواءٍ كهذه يجد الباحث نفسه مضطرّاً للقول بوجود تعارضٍ بين العلم والدين واعتبار هذا التعارض أمراً بديهيّاً وجادّاً.

في ختام المقالة توصّل كونغ إلى نتيجةٍ فحواها أنّ العلاقة بين العلم والدين ليست من سنخ المواجهة والجدل وليست من نمط البنيوية القديمة وليست مجرّد شعارٍ يرفعه بعض المتحمّسين، وإنّما الدين والعلم يكمّلان بعضهما البعض رغم استقلال نطاق كلٍّ واحدٍ منهما عن الآخر؛ وفي هذا المضمار أكّد على أنّ حقيقة الوجود ليست أمراً فيزيائيّاً، بل هي في ما وراء القواعد الفيزيائية، والدين وحده هو الذي يمتلك القابلية على إثبات هذا الأمر.

كلمة التحرير

يحق لعلماء الفيزياء أن يفتخروا بكل نتائج أبحاثهم التي اكتشفوها، وتفكّروا فيها وأكدتها لهم التجارب. يجب على العلماء – في الواقع- أن يعودوا باستمرارٍ لهذا العلم الأساسي الذي يختبر ويحلل الجزئيات الأولية والقوى الأساسية للواقع المادي. من هنا يمكننا أن نفهم أنه على أساس النجاحات العظيمة المنجزة التي لا خلاف عليها والتي تحققت، يتوقع بعض علماء الفيزياء أنه سيكون من الممكن في يومٍ ما سبر غور الكون. أما كيف؟ فمن خلال ايجاد **نظريةٍ** «**لكلّ شيءٍ**»، أي لكل القوى الطبيعيّة، و «**لكلّ شيءٍ**» يمثّل صياغةً[1] للعالم يمكنها حل الألغاز العميقة لكوننا، لعالمنا، وبالتالي تفسير الواقعية كلها عن طريق الفيزياء.

1. لغز الواقعية

للكلمة اليونانية «**الكون**[2]» تاريخٌ طويلٌ. لقد كانت في الأصل تعني «**النظام**». جاء أول ذكرٍ لها في **هوميروس** في القرن الثامن قبل الميلاد لتعني الجيش المنظم. ثم أصبحت تعني «**الزينة**[3]»، وهو المعنى الذي اختبره فيثاغورس أول مرة في القرن السادس قبل

[1]-formula.

[2]-cosmos.

[3]-decoration.

الميلاد. وأخيراً، فمع بداية العصر الذي نعيشه، صارت تعني «**انسجام**» الكون، ثم استخدمت بعد ذلك لتعني «**نظام العالم**» والكون. من هنا فإن كلمة «**الكون**[1]» تعني العالم من حيث إنّه كلٌّ منظَّمٌ، أو الكون في مقابل الفوضى.

إن كلمة «**العالم**[2]» تعني «**التحول إلى الواحد**» مشتقة من الكلمات اللاتينية *unus, vertere, versum*. من حيثُ إنها وحدةٌ. ومن ثَمَّ فإذا شئنا الدقة، فإن «**الكون**» يعني «**الكلُّ المكوّنُ من أجزائه**». من هنا فإني في هذا الكتاب سوف أستخدم مصطلحَيْ «universe»، و«cosmos» بمعنًى واحدٍ، محاولاً أن أصل إلى أصل ومعنى الكون.

2. اللغز الثنائي[3]

ينطوي هذا العنوان البسيط «**بداية كل الأشياء» على سؤال ذي شقين**[4]:

السؤال الرئيسي عن «**البداية بصفةٍ عامّةٍ**»: لِمَ يوجد الكون؟ لِمَ لم يكن غيرَ موجودٍ؟

السؤال حول «**الظروف المحيطة بالبداية**»: لِمَ الكون على ما هو عليه؟ لِمَ له هذه الخصائص المعيّنة الحاسمة لحياتنا البشرية وبقائنا؟

المسألة -إذاً- ليست أقلَّ من أصل الكون ووجوده ككلّ، أي الواقعية ككلٍّ.

ولكن، ما هي «**كلية**» هذه الواقعية؟ هل هي فقط «**الطبيعة**»، أم هي «**الروح**» أيضاً؟ هل يمكن للعلوم أن تُدرِج الروحَ أيضاً كموضوعٍ لها؟ وهل يجب علينا في بعض الحالات أن نعتقد بوجود أكثرَ من كونٍ واحدٍ؟ بأكوانٍ عدةٍ، كلُّ منها من نوعٍ مختلفٍ؟ «**كونٌ متعدِّدٌ**»، وإن لم يكن هذا ليكون أكثر من مجرد افتراضٍ لن تدعمه أيُّ ملاحظةٍ مباشرةٍ؟ ما هي الواقعية؟ سوف أبدأ من وصفٍ أوّليٍّ وكاملٍ يحوي «**كل الأشياء**». الواقعيّة هي «**كلٌّ**» ما هناك.

صاغ الناس في العصور الوسطى أسئلتهم صياغةً غرضيةً: ما الغرض من شيءٍ ما؟ أما

---

[1]-cosmos.

[2]-universe.

[3]-A Two fold Riddle.

[4]-two fold question.

في العصور الحديثة، فقد وضع السؤال بطريقةٍ غائيةٍ: لِمَ الشيء هو على ما هو عليه؟ كيف صُنع؟ مِمَّ يتكون؟ وما هي القوانين التي يستجيب لها؟ إذا ما أردنا أن نعرف ما هو كلُّ شيءٍ، يجب أن نعرف كيف جاء كلُّ شيءٍ للوجود. إذا أردنا أن نعرف ما هو الكون، يجب أن نعرف كيف أتى للوجود. لقد كان ما فكّر فيه غالباً المفكّرون نظريّاً في أوائل العصر الحديث، وما اكتشفته التجارب وصمد أمام كل أشكال المقاومة وحارب من أجل صورةٍ جديدةٍ للعالم شيئاً مبهراً.

واليوم لا يجب أن نفهم تاريخ العالم فقط من حيث كونه تاريخ الإنسان (**ذلك الذي امتد لمئات الآلاف من السنين**) ولكن من حيث كونه التاريخ الحقيقي للعالم الذي امتد منذ 13.7 بليون عاماً منذ الانفجار العظيم.

على كلِّ حالٍ، لقد احتاج «النموذج» الفيزيقي الفلكي للعالم وهو الأساس العلمي للصورة الحديث للعالم لأربعة قرونٍ من الزمان لكي يتأسس.

النموذج الحديث للعالم: كوبرنيقوس، كبلر، غاليليو

لم يكن عالماً علمانيَّ النزعة، ولكن رجلاً من رجال الكنيسة (من بولندا إلى ألمانيا) يُدعى **نيقولاس كوبرنيقوس** (1473 – 1543) ذلك الذي تَبنّى فكرة **أريستاركوس** من مدينة ساموس[1] (القرن الثالث قبل الميلاد)، وعلى أساس ملاحظاته وحساباته وتفكيره الهندسي الحركي قدّم التصور الرائع لنموذج ثوريٍّ بالفعل للعالم. على كلِّ حالٍ، فإنه كان قد درس في إيطاليا وقدّم -كما هو معروفٌ- في كتابه (**ستةُ كتبٍ في ثورات الميادين السماوية**[2])[3]. أحلّ هذه الصورة محلَّ النموذج التقليدي المغلق للعالم الذي قدمه **بطلميوس**[4] والذي كان يثبت بشكلٍ متزايدٍ على عدم ملاءمته لحساب أماكن الكواكب على فتراتٍ زمنيةٍ أطولَ، بنموذجٍ شمسيٍّ المركز.

---

[1]-Aristarchus of Samus.

[2]-***De revolutionibus orbium coelestium libri V1*، *Six Books on the Revolutions of Heavenly Spheres*.**

[3]- راجع:

N. Copernicus, ***De revolutionibus orbium coelestium libri Vi*** (1543)

طبعة نقدية جديدة. (Hildesheim, 1984)

[4]-Ptolemy.

لقد كان هذا تغيُّراً في النموذج الإرشادي بامتيازٍ، بدأ في الفيزياء ثم أصبح له تأثيرٌ على صورة العالم الكاملة وميتافيزيقا الإنسان. لقد أصبح هذا التحول الكوبرنيقي هو البداية لعددٍ آخرَ من التحولات الثورية الأساسية التي تشكل ما يعرف بالحداثة. كما إنّه المثال الأولي لما نعنيه «**بالتحول في النموذج الإرشادي**». إنّه أكثرُ من كونه مجرّدَ تغييرٍ في «**طريقة التفكير**» شكل رؤيتنا العالمية للزمن، إنّه التغيير الذي وصفه توماس كون بأنه «**المجموعة الكاملة للمعتقدات والقيم والآليات التي يشترك فيها أعضاءُ مجتمعٍ ما**»[1].

أكد **يوهانز كبلر** (1571 – 1630) -الذي درس اللاهوت البروتستانتي في توبنجن[2]- هذا النموذج للعالم الذي قدمه **كوبرنيقوس** بطريقةٍ نظريةٍ محضةٍ وصححه أيضاً. تحول كبلر بعد ذلك إلى الرياضيات والفلك: ليست مداراتُ الكواكب دائريةً بلْ بيضاويةً.

لقد أصبحت قوانين كبلر الثلاثة لحركة الكواكب هي أساس كتابه «**الفلك الجديد**[3]» (*1609*)[4]. لقد أصبحت المعرفة التي يمكن اختبارها تجريبيّاً وتلك التي يمكن قياسها هي فقط التي يمكن تفسير الطبيعة بها. ومع هذا، فإن هذا الفلكي صاحب النظرة الفلسفية الكلية بالنسبة لكبلر لا يُستبعد معه الاعتقاد في وجود إلهٍ خالقٍ أو انسجامٍ إلهيٍّ في عالم كل الأشياء والعلاقات ذات الأساس الرياضي[5].

بدا هذا النموذج الجديد للعالم مهدّداً للصورة التقليديّة للعالم وذلك عندما اكتشف الرياضي والفيزيائي والفيلسوف الإيطالي **غاليليو غاليلي** (1564 – 1642)[6] بالتلسكوب (المصنوع بنموذجٍ هولنديٍّ) أوجه كوكب فينوس وأربعة أقمارٍ من أقمار كوكب المشتري وحلقات الكوكب زحل. واكتشف أن البريق الغائم لدرب التّبّانة[7] يتكون من نجومٍ مفردةٍ. بهذا التأكيد للنموذج الكوبرنيقي غير القابل للدحض والذي وفقاً له تدور الأرض

[1]-T.S. Kuhn, ***the Structure of Scientific Revolutions***. 2nd ed. (الطبعة الثانية). بحاشية. (Chicago, 1970), 175.

[2]-Tubingen.

[3]-an Astronomia nova.

[4]-راجع J. Kepler, ***an Astronomia nova*** (Prague, 1609), في الأعمال الكاملة (Munich, 1937), vol.3; ***The New Astronomy*** (Cambridge, 1922).

[5]-V. Bialas, Johannes Kepler (Munich 2004) وخاصة الفصل الثالث, “ ***The Harmony of the World***,” يقدم صورة كاملة عن كبلر

[6]-G. Galilei, Dialogo (1632); ***Dialogues Concerning Two New Sciences*** (New York, 1954).

[7]-milky way.

حول الشمس ومن خلال تقديم التجارب الكمية (قوانين البندول والجاذبية) أصبح غاليلي مؤسِّسَ العلم الحديث.

لقد وضعت الآن الأسس للبرهان على قوانين الطبيعة والبحث غير المحدود فيها. لقد أدرك غاليلي نفسه كيف تهدد أبحاثه الرؤية الانجيلية للعالم. لقد أراد من حيث المبدأ أن يكتب الطبيعة بلغة الرياضيات وأن يجعل لكتابها الجدية نفسها التي «لكتاب الإنجيل». لقد أوضح في رسالة كتبها ل **بندكتين كاستيللي**[1] (1613) آراءه في العلاقة بين الإنجيل والمعرفة بالطبيعة: لو أنّ المعرفةَ العلميّةَ يقينيّةٌ وتُناقض ما جاء في الإنجيل، فإنه من الضروري تقديم تفسيرٍ جديدٍ للإنجيل[2].

ولكن ماذا كان رد فعل الكنيسة أمام هذه الصورة الجديدة للعالم؟ كيف كان رد فعلها أمام هذا التغيير الكوبرنيقي الكلي؟ هذا التغيير في النموذج الإرشادي؟

الكنيسة ضد العلم

من المعروف -وهو أمرٌ له دلالةٌ- أن كوبرنيقوس أخّر نشر أعماله إلى ما قبل وفاته بفترةٍ قصيرةٍ خوفاً من القائمة الكاثوليكية الرومانية للكتب الممنوعة ومن النار. هل كان هذا مثالاً للخوف الكاثوليكي الروماني من الفلسفة الطبيعية الجديدة والعلم الطبيعي الجديد؟ لا، إذْ قد رُفض عمله من قبل المصلحين **لوثر** و **فيليب ميلانكتون**[3]. ولأنّ عملَه قد أُعطي له أساسٌ نظريٌّ ويُقال أنّه قد قُدم فقط كافتراضٍ، فلقد اعتقدوا أنه من الممكن عدم الانتباه له. ثم إن كوبرنيقوس كان قد وُضع ضمن الممنوعين فقط عام 1616 عندما وصل موضوع غاليلي لذروته. ومن وقتها أصبح الدينُ قوّةً مضادةً، والكنيسةُ الكاثوليكيّةُ مؤسسةً شيمتها الرقابة وتسجيل الأسماء الممنوعة والاستجوابات بدلاً من أن تهتم بالفهم والجهد والقبول لما هو عقلانيٌّ.

ففي عام 1632 تم استدعاء غاليلي للاستجواب واُتُّهم بأنّه قد تخطى، بنظريّته في

---

[1]-Benedictine Castelli

[2]-Galilei, ***letter to B. Castelli***, 21 December 1613, in Opere, vol.5 (Florence 1965), 281, 88.

[3]-Melanchthon.

مركزيّة الشمس التي أعلنها عام 1616، خطّاً ممنوعاً تخطيه. نعم، ربما لم يَذكر غاليلي الاقتباس الذي ينسب له كثيراً «ومع هذا فها هي الأرض تدورُ»، كما أنه لم يتم تعذيبه، كما يُزعم غالباً، إلا أنه من الثابت أن الضغط كان كبيراً لدرجة أنه في 22 يونيو 1633 اعترف بأن خطأه كان خطأً كاثوليكيّاً مقدساً. ولقد حكم عليه بالإقامة الجبرية في داره الكائنة في مقاطعة «**أرستري**[1]» وهناك فَقَد غاليلي بصره بعد أربعةِ أعوامٍ، وعاش بعدها ثمانيةَ أعوامٍ مع مجموعةٍ من طُلّابه، وكتب كتابه في الميكانيكا وقوانين الجاذبية الذي كانت له أهميةٌ بالغةٌ للتطوّر اللاحق في علم الفيزياء.

«وفقاً للحالة الحالية «لأبحاث غاليلي» لا خلاف على أن المكتب المقدس[2] في 1633 قد أطلق حكماً خاطئاً ولقد كان غاليلي مسؤولاً مسؤوليةً جزئيةً عما أُتُّهم به». بهذه الكلمات يعارض مؤرخ الكنيسة الكاثوليكية **جورج دنزلر**[3] في كتابه المعنون (**لا نهاية لحالة غاليلي**[4])[5] المدافعين عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية النشطين حتى يومنا هذا.

هل كان خلاف غاليلي مع الكنيسة حدثاً مفرداً يعبر عن سوءِ حظٍّ؟

لا، لقد كانت سابقةً سمّمت العلاقة بين العلم الناشئ الجديد والكنيسة والدين، خاصةً أنه في الفترة التالية أيضاً لم يتغيّر اتّجاه روما، بل على العكس أصبح أقوى في مواجهة تقدّم العلم (وبعد ذلك خاصةً بالنسبة لأبحاث تشارلز دارون). وبعد الاستبعاد الكارثي لروما لكلٍّ من لوثر والبروتستانت، تلا واقعة غاليلي شبهَ هجرةٍ جماعيّةٍ للعلماء من الكنيسة الكاثوليكية وصراعٍ دائمٍ بين العلم واللاهوت الدائم. وبالتالي -وتحت نير الاستجواب- لم يعد هناك في إيطاليا وأسبانيا حتى القرن العشرين أيُّ علماء يستحقون الذكر. ولكن القمع الكنسي لم يستطع الاستمرار في مواجهة أدلة العلوم الطبيعية.

---

[1]-Arcetri.

[2]-Holy Office.

[3]-Georg Denzler.

[4]-No End to Galileo Case.

[5]-.G. Denzler, “***Der Fall Galilei und Kein Ende,***” ***Zeitschrift Fur Kirchengeschichte*** 95, no.2 (1984): 223- 33, 228 هنا

انتصار العلم

لم تستطع حتى روما أن توقف انهيار بنية العصور الوسطى للعالم بين السماء فوقها والجحيم أسفلها. لم تستطع أن توقف علمنة الطبيعة[1] والتغلب على اعتقاد العصور الوسطى في الشياطين والسحر والخرافة. وبعد خمسين عاماً من اتّهام غاليلي وعندما كانت الكنيسة الكاثوليكية في قمة مقاومتها للاصلاح ومقاومة الشعور السائد بالانتصار في العصر الباروكي، تم تصوير رؤية العصور الوسطى القديمة في كنيسة **سان اغنازيو**[2] للجزويت في روما: كان صحن الكنيسة بأكمله مزيناً بجداريةٍ ضخمةٍ تصوّر السماء يزينها الثالوث وكل الملائكة والقساوسة، كما لو كان التلسكوب لم يُخترع بعدُ ولم يحدث أيُّ تغيّرٍ باراديمي نموذجيٍّ إرشاديٍّ في علمَي الفَلَك والفيزياء. ولكن على الأمد الطويل، لم يستمر هذا الوهم -الذي عبّر عنه التصوير- ضد الثورة العلميّة. ولم تعد السلطات التقليديّة مع الوقت مقنعةً.

لقد قدمت واقعة غاليلي مادةً لمسرحيّاتٍ كثيرةٍ: للماركسي **برتولت بريخت**[3]، واليهودي **ماكس برود**[4]، والكاثوليكي **جرترود فون لفورت** [5] وغيرهم. بل لقد أدهش الأب جون بول الثاني في أيامنا هذه -والذي تعد أحكامه الخاصة على تحديد النسل وقبول المرأة كراعيةٍ في الكنيسة خاطئةً تماماً مثل أخطاء سابقيه عن الفلك والفيزياء- العلماء والمؤرخين بملاحظته الغامضة الخاصة بواقعة غاليلي. لقد أعلن بمنتهى الجدية عام 1979 -بعد 350 عاماً من وفاة غاليلي- أنّه يريد فتح تحقيقٍ في واقعة غاليلي.

ولكن عندما انتهى التحقيق، تجنب بوضوحٍ في كلمته التي ألقاها بتاريخ 31 أكتوبر 1982 الاقرار بذنب سابقيه واستجوابات الهيئة المسؤولة عن الدفاع عن المباديء الكاثوليكية[6] (وهم اليوم[7]) ونسب الواقعة التي لم

[1]-demystification.

[2]-San Ignazio.

[3]-Bertolt Brecht.

[4]-Max Brod.

[5]-Gertrud von Le Fort.

[6]-the sancta congregatio inquisitions.

[7]-the congregation for the doctrine of faith.

يحددهـا بدقـة «لأغلبيـة لاهوتيـي هـذا الزمـان». لقـد كان هـذا «إحيـاءً جديـداً لم يحـدث»[1].

وعلى كلٍّ، لقد أعادت أسماءٌ بارزةٌ إحياء غاليلي، إذ تأكدت في الواقع اكتشافاته بعد مرور جيلين بواسطة عالم الرياضيات والفيزياء والفلك -والذي لا يقل تميزاً عن **غاليلي**- السير **إسحاق نيوتن** (1634 – 1727) والذي كان أستاذاً يعمل في جامعة كامبردج. ففي كتابه «**المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعيّة**[2]»[3] المنشور 1687 صاغ نيوتن ثلاثة مبادئ في الميكانيكا وقانونه في الجاذبية -وهو ما كان قد تم اكتشافه قبل ذلك بعقدين من الزمان- وهي جميعها تنطبق على حركة الأجرام السماوية. ومن ثم فقد أمكن وجود «**ميكانيكا سماوية**». إن قوّة الجاذبيّة نفسها التي تجعل التفاحة تسقط على الأرض هي ما تربط القمر بالأرض. وكذلك اكتشف نيوتن طبيعة الضوء والكهرباء كما اخترع الحساب في الوقت نفسه الذي اخترعه ليبنتز. وإذا كان كبلر وغاليلي قد قدّم كلٌّ منهما عناصرَ لنظريّةٍ شاملة، فإن نيوتن قد استطاع من اكتشافاتهما واكتشافات غيرهما أن يصوغ نظاماً جديداً مُقنِعاً للعالَم، أمكن البرهنة عليه بصورةٍ عقليّةٍ بقوانينَ رياضيّةٍ وكميةٍ دقيقةٍ. وعلى هذا النحو أضحى نيوتن –بعد غاليلي– المؤسّسَ الثانيَ للعلم الدقيق، أي مؤسّس الفيزياء النظريّة الكلاسيكيّة.

ولم يضع أحدٌ صورة نيوتن الردية الحتمية والواقعية للعالم موضع سؤال إلا مع بداية القرن العشرين من خلال النظريّة النسبية لأينشتين ونظرية (الكم) **الكوانتم**.

هنا أصبح من الواضح أن الفيزياء لا يمكنها قطعاً وصف العالم على ما هو عليه مستقلّاً عن المنظور الذي يراه منه الملاحظ كما افترض نيوتن. ليست نظرياته ونماذجه أوصافاً دقيقةً للواقع على المستوى الذري (**الواقعية الساذجة**)، ولكنها محاولاتٌ انتقائيةٌ

---

[1]-راجع: الأبحاث بواسطة مؤرخ العلم م. سيجرى M. Segre " ضوء على حالة جاليليو" **Light on the Galileo Case** مجلة ***History of Science*** Isis (***Society***) 88، 1997: 484 – 504. يبين هذا الملف كيف عاد القس جون بول الثاني 1992 في رأيه الذي أعلنه عام 1979. راجع:

Segre, "***Galileo*: *A* '*Rehabilitation*' *That Has Never Taken Place*,**" Endeavour 23, no.1 (1999): 2023-. Segre, "***Hielt Johannes Paul II sein Versprechen?" in Der Ungenandigte Galilei. Beitrage zu einem Symposiun***. Ed., M. Segre.and E. Knobloch.(Stuttgart 2001), 107- 11.

[2]-magnum opus, Philosophiae naturalis principia mathematica.

[3]-I. Newton, ***Philosophiae naturalis principia mathematica*** (London, 1687; 3rd ed. 1726; طبعة جديدة من مجلدين, Cambridge, Mass 1972.

ورمزيّةٌ تصوِّر بُنى العالم ومسؤولةٌ عن ظواهرَ معيّنةٍ قابلةٍ للملاحظة: هي واقعيّةٌ نقديّةٌ تدرك الواقع الفيزيقي - لا ببساطةٍ من خلال الملاحظة ولكن بالاشتراك مع تفسيراتٍ وتجاربَ[1].

1. الوصف الفيزيقي للبداية

وفي النموذج الإرشادي ذاته الذي وضعه نيوتن، تلا ذلك حساباتٌ دقيقةٌ واكتشافاتٌ أخرى كثيرةٌ إلى أن أصبحت الفيزياء ناضجةً بشكلٍ كافٍ لتتحمل معه تغيّراً آخرَ في النموذج الإرشادي: تغيُّراً في الفيزياء والذي وفقاً له -وعلى غير المتوقَّع- أصبح الزمان والمكان كائنيْن مرنيْن جدّاً بحيث لم يعد من الممكن التفكير فيهما بشكلٍ مستقلٍّ.

الفيزياء الجديدة: المكان – الزمان النسبيان لأينشتاين

مع بداية القرن العشرين وضع **ألبرت أينشتاين** (1879–1955) هذا النموذج الجديد لعالَمٍ يختلف كثيراً عن العالَم اللامتناهي لـ **فيزياء نيوتن الكلاسيكيّة**[2]. يمكن اشتقاق هذا النموذج الجديد من المعادلات الأساسية للنظرية النسبية العامة التي وضعها (1914–1916). لقد رفع سرعة الضوء 300000 كيلومتر في الثانية[3] ليكون ثابت الطبيعة المطلق وغير القابل للتغير. فلا يوجد ما يمكن توصيله بأسرعَ من الضوء والذي يتساوى بالنسبة لسائر الملاحظين مهما كانت سرعة حركتهم الواحد بالنسبة للآخر. على هذا النحو، انصهرت الجاذبيّة النسبية لأينشتاين والمكان والزمان -والتي كانت هي الثوابت في نسق **نيوتن**- في كيانٍ فيزيقيٍّ جديدٍ هو المكان-الزمان. فالكتلة تلوي (تشوه) الزمان والمكان. لذا ليست قوة الجاذبيّة سوى «التواء» المكان والزمان بالكتل المحتوية فيه. وتكون النتيجةُ مكانٌ-زمانٌ ذا أربعة أبعادٍ رائعةٍ لا يمكن تصوُّره: تحدث فيه الحسابات انطلاقاً بهندسة إحداثياتٍ مكانيةٍ زمانيةٍ لا

---

[1]-I. G. Barbour, ***Religion and Science*** (San Fransisco, 1998), الفصل السابع.

عالم الفيزياء واللاهوتي الشهير الذي ميز نفسه بالحوار بين الدين والعلم وقدم تحليلا علميا وفلسفيا دقيقا للاختلافات الإبستيمولوجية بين الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الحديثة.

[2]-A. Einstein, ***Relativity: The Special and The General Theory*** (1917: New York, 1961), 32 – 30 بصفة خاصة الصفحات " Considerations about the World as a Whole".

[3]-ca 300,000 kilometres per second.

اقليديةٍ. في مايو 1919 وبقياساتٍ تم إجراؤها أثناء كسوفٍ كاملٍ للشمس، تأكد تخمين **أينشتاين** أن ضوء الأجرام السماويّة البعيدة يلتوي -قياسيّاً- بكتلةٍ ضخمةٍ مثل الشمس (بضعف الشدة التي توقعتها ميكانيكا نيوتن). لقد كان «**المكان الملتوي**»[1] هو الخبر المثير. فالكون الملوي في المكان يعني أننا يجب أن نفكر في الكون من حيث كونه غيرَ محدودٍ ولكن له كتلةٌ محدَّدةٌ. يمكننا فهم هذا بالقياس لمكانٍ ذي ثلاثةِ أبعادٍ (لا أربعة أبعادٍ)، مثلاً، سطحُ جسمٍ كرويٍّ: فالخنفساء التي تزحف ولا تجد نهايةً، من الممكن أن تعتبر المكان لا متناهيّاً. فهو ذو سطحٍ متناهٍ ولكنه لا يعرف حدوداً.

كونٌ ممتدٌ

لنموذج المكان الزمان لأينشتاين أيضاً عيوبٌ: فهو يتخيل – مثله في ذلك مثل كل الانجازات العلميّة في القرن التاسع عشر- كوناً ساكناً لا يتغيّر وأبديّاً. فلقد اعتقد أرسطو أن الكون محدودٌ في المكان ولكن لا بداية ولا نهاية له في الزمان.

وفي مقابل هذا، وعلى الرغم من المقاومة الشديدة، تأسست رؤيةٌ ديناميكيّةٌ جديدةٌ للكون، أسسها -والغريب أنه كان لاهوتيّاً- عالمُ فلكٍ وفيزيائيٌّ في جامعة لوفان[2] هو «**جورج لامتر**[3]» (1894 – 1966) الذي كان تلميذاً ثم زميلًا لكل من **أدنغتون وأينشتاين** والذي استطاع أن يضع -من داخل إطار النظريّة النسبيّة العامّة- عام 1927 نموذجاً لكونٍ ممتدٍّ كما أنه كان أول من وضع افتراض «**الذرة البدائيّة**[4]» أو «**الانفجار العظيم**[5]» و (الذي هو في أساسه كُنية[6]).

ولقد حدّد الفيزيائي الأمريكي **أدون هابل**[7] – والذي تسمى تلسكوب الفضاء الضخم

[1]-Space Warped.

[2]-Louvain.

[3]-Abbe Georges Lemaitre.

[4]-primeval atom.

[5]-Big Bang.

[6]-nickname.

[7]-Edwin Hubble.

«هابل» باسمه- في فترةٍ مبكرةٍ جدّاً 1923–1924 في باسادينا[1] المسافة التي تفصل مجرة أندروميدا عن الأرض وذلك عن طريق نجومٍ يمكن تقسيمها، وعلى هذا النحو أمكن للمرة الأولى البرهنة على وجود أجرامٍ سماويّةٍ خارج درب التبانة، واضعاً بذلك أسس علم فلك خارج المجرات[2] الجديد. فلقد انتهى عام 1929 من التحولات الحمراء في خطوط طيف مجراتٍ درب التبانة (تأثير هابل) إلى النتيجة بأن الكون مستمرٌّ في الامتداد[3]. هذا يعني أن الأنساق الضخمة للمجرات ليست ببساطةٍ شاغرةٍ لمكانٍ ولكنها آخذة في الامتداد في كل الاتّجاهات بسرعةٍ هائلةٍ (مثل البالون على قارورة من الهليوم).

ومن ثم فإنه في هذا الكون شديد الظلمة، ليست النجومُ موزعةً بالتساوي في الأعماق التي يبدو أنها غيرُ متناهيةٍ للفضاء. ولكنها تتغير وتتطور باستمرارٍ. فخارج درب التبانة التي ننتمي إليها، فإن المجرات تسير بعيداً عنا بسرعة تتناسب مع بعدها عنا. منذ متى وهذه الظاهرة تحدث؟ لا يمكن بالطبع أن يكون هذا يحدث منذ زمنٍ غيرِ متناهٍ. إذ لا بد أنه كانت هناك بدايةٌ: الانفجار العظيم وهو ما يبدو أن الفيزياء والرياضيات قد برهنا عليه. وبعد أن زار أينشتاين زميله هابل على جبال **ويلسون**[4] ترك الأخير التصوّر الثابت للكون وقبل نموذج الكون الممتد. ولكنه لم يقبل نظرية الكم التي كانت قد صيغت في الوقت نفسه رغم إقامة البرهان التجريبي عليها أكثر وأكثر. لذا، فعلى الرغم من شهرته العالميّة، أخذت عزلته كباحثٍ تزداد إلى أن أصبح تقريباً معزولاً تماماً.

الانفجار العظيم ونتائجه

بإمكان علماء الفيزياء الفلكية الآن أن يصفوا بشكلٍ دقيقٍ بداية الكون من منظورٍ علميٍّ وذلك على أساس هذه الاكتشافات والحسابات الدقيقة التي وصفتها باختصارٍ، كيف نشأ الكون، أو كيف -كما يُقال- حدث الخلق. إن الاتّفاق الذي وصل إليه العلماء اتفاقٌ عظيمٌ جدّاً لدرجة أنّنا يمكننا أن نتحدث عن نموذجٍ قياسيٍّ لم تستطع النماذج المنافسة له أن تصمد. ما يلي هو تخطيطٌ مختصرٌ له.

[1]-Pasadena.

[2]-extragalactic astronomy.

[3]-F. Hubble, ***The Realm of the Nebulae*** (New Haven, 1936).

[4]-Mount Wilson.

لقد انضغطت في البداية كل الطاقة والمادة في كرةٍ ناريّةٍ -حارةٍ أوليّةٍ وصغيرةٍ لدرجةٍ لا يمكن تخيّلها- ذات أصغر أبعادٍ يمكن تصوُّرها وأضخمِ كثافةٍ وحرارةٍ.

كانت خليطاً من الإشعاع والمادة بلغت كثافتها وحرارتها حدّاً جعل من المستحيل على المجرات أو النجوم أن توجد فيها. فمنذ انفجار القنابل الذرية التي هي «صغيرةٌ جدّاً» بالمقارنة بالكون، يمكننا أن نفهم بسهولةٍ أكثر كيف بدأ الكون منذ 13.7 بليون سنةٍ بانفجارٍ كونيٍّ ضخم (وهو أحدثُ تقديرٍ وصل إليه علماء الفيزياء الفلكيّة). لقد تمدد بسرعةٍ وأصبح أكثرَ برودةً ولكن بعد مائةِ جزءٍ من الثانية ظل محتفظاً بحرارةٍ درجتها مائة بليون وكثافة أربعة بليون كثافة الماء. وظل الكون يتمدّد بالطريقة نفسها في كل الاتّجاهات.

من المحتمل أن جزئيات أوليّةً قد تكوّنت في الثواني الأولى من فوتوناتٍ شديدةِ الثراء في الطاقة، وخاصةً البروتونات والنيوترونات وجزئياتها المضادة، مع جزيئاتٍ أوليةٍ خفيفةٍ وخاصةً الالكترونات والبوزيترونات. وبعد دقائقَ قليلةٍ تكوّنت نوى الهليوم من النيوترونات والبروتونات بواسطة عملية **اندماجٍ (انصهارٍ)**[1]. ثم تكونت بعد مئات الآلاف من السنين ذرات من الهيدروجين المحايد والهليوم بواسطة ربط الالكترونات[2]. وبعد ما يقرب من عشرين مليون عاماً -مع انخفاض ضغط ما كانت في الأصل كمياتٍ خفيفةً عاليةَ الضغط ومع انخفاض الحرارة- أمكن للغاز أن يتكثف بقوة الجاذبية ليتحول إلى كتلٍ من المادة ثم أخيراً إلى مجراتٍ، أي إلى ما يقرب من مائة بليون دربِ تبانةٍ، تسيطر كلٌّ منها على ما يفوق عشرة بليون نجمٍ.

لا يوجد تفسيرٌ حتى الآن لما سبّب هذا التركيز للمادة لتتحول إلى مجراتٍ. هناك تفسيراتٌ للمراحل التي يمكن وصفها بالتبسيط على النحو التالي: لقد أدت الجاذبية بسحب الغاز إلى أن يتكثف ويصبح نجوماً وذلك عندما انهارت تحت ثقلها الذاتي. ثم حدثت فيها تفاعلاتٌ نوويةٌ أنتجت بالإضافة إلى الهيدروجين والهليوم أيضاً عناصرَ ثقيلةً مثل الكربون والأكسجين والنيتروجين. بعض هذه النجوم لم يظل ثابتاً عبر الزمان وانفجر

---

[1]-fusion.

[2]-attachment of electrons.

وألقى بكتلٍ ضخمةٍ لا يمكن تصوُّرها للمواد الخام المتكونة حديثاً في الفضاء الواقع بين النجوم، لتعود وتكوّن مرةً أخرى سحبَ غازٍ ضخمةً، وهو ما تكثّف مع الوقت ليصبح نجوماً.

ولم تتكون شمسنا في أحد الأذرع الخارجية لمجرتنا اللولبية والتي يبلغ قطرها مائة ألف سنةٍ ضوئيةٍ إلا مع نجوم الجيل الثاني هذه والتي تحوي أيضاً عناصرَ ثقيلةً إلى جانب الهيدروجين والهليوم. ولم يحدث هذا إلا بعد تسعة بليون عاماً.

لقد تكثّفت المادة في شكل كواكبَ تحوي أيضاً الآن الكربون والأكسجين والنيتروجين وعناصرَ ثقيلةً أخرى ضروريةً جدّاً للحياة على الأرض. لقد شكّل هذا الجيل الثاني من النجوم والكواكب أساس تطور الحياة والوعي.

ولقد برد الإشعاع على مدار بلايين من السنين بحيث أنه يمكن القول أنه لا يوجد سوى إشعاعٍ كونيٍّ خلفيٍّ منخفضٍ تكاد درجته تصل للصفر (273.15- درجةٍ مئويةٍ). وفي عام 1964 اكتشف بالمصادفة المهندسان الأمريكيان **أرنو بنزياس**[1] **وروبرت ويلسون**[2] (اللذان مُنحا جائزة نوبل في الفيزياء عام 1978 لاكتشافاتهما) بواسطة مقاييس مستوى الصوت باستخدام تلسكوبٍ لاسلكيٍّ أن الموجة الصغيرة الكونية أو الإشعاع الطبيعي الخلفي[3] الذي كشفا عنه من كل الاتجاهات في محيط السنتيمتر والديسيمتر لم يكن في أصله سوى بقايا الإشعاع شديد الحرارة الذي ارتبط بالانفجار العظيم. ونتيجةً لامتداد الكون، تحوّل هذا الاشعاع المتبقي إلى إشعاعٍ ذي درجةِ حرارةٍ منخفضةٍ. ومنذ اكتشاف وقياس ميدان الإشعاع الكوني هذا، عُدّ نموذج الانفجار العظيم مقياساً يُقاس على أساسه.

ولم يظهر الإنسان على سطح الأرض إلا منذ 13.7 بليون عاماً متكوِّناً من ذرات من الكربون والأكسجين، وهي المادة الكيميائية الخام للحياة وهي أيضاً المادة التي تكوّن منها الجيل الأول من النجوم. فكما قال الشاعر **نوفالس**[4] «**نحن غبار النجوم**[5]».

[1]-Arno Penzias.

[2]-Robert Wilson.

[3]-background radiation.

[4]-Novalis.

[5]-stardust.

ما الذي يحمل العالم كله في وجوده الأعمق

بالطبع، لا يجيب النموذج القياسي عن كلّ الأسئلة. فما بقى غيرَ مفسَّرٍ هو السؤال لِمَ توزيعُ المادة متجانسٌ جدّاً ومتماثلٌ؟ ولِمَ أدّى التوزيع العادل للمادة إلى تكوين البُنى: المجرات ومجموعات المجرات؟ على هذا النحو، نجحت الفيزياء الجديدة بصورةٍ مذهلةٍ في تقديم وصفٍ تجريبيٍّ دقيقٍ لبداية الكون. وليس عجيباً أن بعض علماء الفيزياء يحاولون التغلغل في الواقع بصورةٍ أعمقَ من هذا المستوى العالي للمعرفة لكي يقدموا إجابةٍ محددةٍ لسؤالٍ جوته الذي وضعه على لسان فاوست: «ما الذي يحمل العالَمُ كلّهُ في أعماقه؟»

هايزنبرغ ونظريّة الكم

لقد افترض **ألبرت أينشتاين** -وهو افتراضٌ صحيحٌ- أنّ المكان والزمان لم يظهر في الفضاء الخالي ولكن مع واقعة الانفجار العظيم. فالمادة لم تتكثف والمجرات والنجوم لم تأت إلى الوجود إلا مع المكان والزمان الممتدين. فالواقعة بأسرها حددتها الجاذبية. ففي تكملةٍ منطقيةٍ مع نظريّة النسبية ولعقودٍ من الزمان بعد عام 1920، حاول أينشتاين أن يقدِّم نظريةً في المجال «**الموحد**» تشمل الجاذبية والديناميكا الحرارية. إلا أنه لم ينجح كما نعرف. فهو لم يأخذ في الاعتبار متطلبات نظريّة الكم وفيزياء الجزيئات الأولية وخاصةً وجود مثل هذه التأثيرات المتبادلة كالقوى النووية.

وعلى أيِّ حالٍ، فلقد أدرك مبكّراً -عام 1900- الفيزيائيُّ ماكس بلانك في برلين أن الطاقة المغناطيسية الكهربائية تصاب بالاشعاع[1] فقط في أجزاءٍ متقطعةٍ محددةٍ[2]، في كمياتٍ من الطاقة. على هذا النحو ولدت نظرية الكم: وهو أكبر تغيُّرٍ حدث في الفيزياء منذ **نيوتن**، إذ لولاها لما وُجدت طاقةٌ نوويّةٌ حتى الآن، أو ساعاتٌ ذريةٌ أو خلايا شمسيةٌ، أو ترانزيستور أو ليزر. فبينما انتقد **أينشتاين** أفكار **بلانك**، أحدث الفيزيائي الدنماركي **نيلز بور** تقدُّماً محدداً بنموذجه الذري- فالإلكترونات المشحونة سالباً تدور حول نواةٍ ذريةٍ مشحونةٍ شحناً موجباً.

[1]-is radiated.

[2]-definite discrete portions.

وبعد عقدٍ من الزمان، بدءاً من 1925 استطاع كلٌّ من الألماني **فيرنر هايزنبرغ**[1] (1901 – 1976) تلميذ العالم بور والنمساوي **ارفن شرودنجر**[2] (1887 – 1961) كلٌّ على حدةٍ اقتراح نظريّةٍ للكم أكثر تطوراً، وهي ما طورها بصورة أفضل **ماكس بورن**[3] (1882 – 1970) والبريطاني **بول ديراك**[4] (-1891 4891 2091). تصف ميكانيكا الكم هذه ميكانيكا عالم الذرات والجزيئات الصغيرة غير المرئية: إذ يمكنها أن تستوعب كلّاً من الجزيء والخاصية الموجية لأصغر كتلةٍ للطاقة تظهر كوحدةٍ (كم) ومن ثَمّ تجمع بدون تناقضٍ كلّاً من النظريّة الموجية والجسيميّة[5]. ومن ثَمّ أصبحت فيزياء الكم أساس الكيمياء الحديثة والبيولوجيا الجزيئيّة.

ولكن كما يحدث غالباً، يأتي جهلٌ جديدٌ مع كلِّ معرفةٍ جديدةٍ: أضحت فيزياء الكم موضوعاً لقانون العلاقات غير المحددة أو **الغائمة**[6] الذي صاغه **هايزنبرغ**.

فإذا عرفنا مكان الإلكترون، لا يمكننا معرفة ما يفعل. فمهما استطعنا أن نحسب ونقيس، لا يمكننا قياس مكان وقوة دفع الجزيء في الوقت نفسه لأنّ القياس يصبح غائماً. المغزى هنا أنه لا يُوجد يقينٌ فيزيقيٌّ ولكن فقط احتمالٌ احصائيٌّ. وتكون النتيجة أنه لما كان من المستحيل القياس الدقيق للحالة الحالية لموضوعٍ ما (بالمعنى الكلاسيكي)، فإنه لا يمكننا أيضاً توقُّع مستقبله بدقةٍ. وهو ما يعني أن الصدفة أضحت بالضرورة عنصراً مرتبطاً بنظرية الكم ولا يمكن حذفها بملاحظاتٍ أخرى أكثرَ دقةً.

لهذا السبب، فإنه رغم أن **أينشتاين** استطاع التنبؤ بنظرية الكم عام 1905 بالافتراض العبقري عن الكم الخفيف، فإنه قاوم حرباً ضروساً ضد هذا الفرض:

«من المؤكد أن ميكانيكا الكم تفرض نفسها، إلا أن صوتاً داخلنا يقول أنها ليست بعدُ بالشيء الواقعي. تخبرنا نظريّة الكم بالكثير، إلا أنها لا

[1]-Werner Heisenberg.

[2]-Erwin Schrodinger.

[3]-Max Born.

[4]-Paul Dirac.

[5]-corpuscular.

[6]-Fuzzy.

تقربنـا مـن سر النظريّـة الأقـدم. وعـلى أيٍّ حـالٍ فـإني عـلى قناعـة أن اللـه لا يلقـي بالـنرد».[1]

صياغة العالم – أملٌ عظيمٌ

قد يُطمئِن كل من هو غير متخصِّصٍ في الفيزياء نفسه بقول **رتشارد فينمان**[2] الحاصل على جائزة نوبل وأحد رواد نظرية الكم «**أنّ كلَّ من يزعم أنه فهم نظريّة الكم لم يفهمها**». فالعلاقة الغائمة في الواقع لا تتناسب لا مع نموذج نيوتن ولا نموذج أينشتاين للعالم، والذي وفقاً له يخضع سائر الكون من الكواكب وحتى أصغر جزيئاته لقوانينه التي تفرض نفسها. ومنذ ذلك الحين تركّز عمل علماء الفيزياء في محاولة دمج قوانين الجاذبيّة التي تصف العالم كله وفيزياء الكم التي تصف البناء الأصغر للمادة في نظريةٍ واحدةٍ. وبعد كل هذه النجاحات السابقة، بدا أن النظريّة الشاملة لكل قوى الطبيعة أو «**صياغة العالم**» كامنةٌ في ميدان ما هو ممكنٌ.

كان أينشتاين قد قدم بالفعل نسخةً أوليةً لصياغة العالم في عام 1923 – ولقد تم البرهان على وجود أخطاءٍ في هذه الصياغة بل وفي الصياغات التالية عليها. لقد كان **فيرنر هايزنبرغ**[3] هو من حاول بعد الحرب العالمية الثانية تقديم مثل هذه النظريّة الموحدة للمادة بمساعدة نظرية مجال الكم، وهي صياغة العالم لكل الجزيئات الأولية وتأثيراتها المتبادلة. ولكن حتى «**صياغة العالم التي قدمها هايزنبرغ**» 1958 والتي اكتشفت أخيراً لم تقنع الفيزيائيّين.

وأخيراً قدمت «**نظرية الأوتار**[4]» أملًا في حل المشكلات الأساسية بتوجُّهٍ جديدٍ. هذه النظريّة لا تعد أكثر الجزئيات الكمية أولية كنقاطٍ لا امتداد لها ولكن كأوتارٍ دقيقةٍ جدّاً تتذبذب بتردداتٍ مختلفةٍ. وعلى كلِّ حالٍ، فقد ثبت عند محاولة تكميم هذه النظريّة أنه من الصعب تقديم وصفٍ رياضيٍّ مُتّسقٍ لهذه الأوتار. لقد توصل العلماء لأكثر من أحد

[1]-A. Einstein, **Letter to Max Born of 4 Dec**. 1936, in ***Albert Einstein and Max Born**, **The Born Eistein Letters**: **Friendship, Politics and Physics in Uncertain Times*** (New York 2005), 129f. (راجع أيضا 118).

[2]-Richard Feynman.

[3]-Werner Heisenberg.

[4]-string theory.

عشر بعداً مكانيّاً زمانيّاً وألف كونٍ ممكنٍ حيث يختلف أحدهما عن الآخر، ولكنهم لم يتمكنوا من تفسير لماذا الكون الذي نحيا فيه هو الكون الذي تحول إلى واقعٍ[1].

لقد بدا أن بعض علماء الفيزياء -وليس **هايزنبرج**- يحلمون -بتأثير هذه النظريّة- بإمكان التوصل إلى نظريّةٍ فائقةٍ لا لبس فيها بأن الإله الخالق ما كان سيكون له خيارٌ بشأن كيفية خلقه للعالم، وهو ما يجعل الله لا لزوم له أو أن بينه وبين صياغة العالم المنشودة هويةٌ. إن هؤلاء العلماء مازالوا يفكرون -بوعيٍ أو بدون وعيٍ- انطلاقاً من نموذج العلم الميكانيكي المادي الذي كان شائعاً منذ القرن التاسع عشر وكان الاقتناع بأن بإمكانه حل مشكلات العلم خطوةً خطوةً. ولم يجعل أحد الخلفية الأيديولوجية واضحةً مثل العالِم الذي حاول مؤخراً عمل نظريّةٍ كبيرةٍ موحدةٍ ترى الإله الخالق لا لزوم له.

GUT النظريّة الموحدة الكبرى بدلا من GOD الإله؟ هوكنغ

لقد كان عالم الفيزياء الانجليزي **ستيفن هوكنغ**[2] (1942-2017) في كمبردج الذي نال عن استحقاقٍ إعجاب الناس (وذلك لأنّه بسبب خللٍ عصبيٍّ لا علاج له في الحبل الشوكي لم يكن بإمكانه التواصل مع البيئة الخارجيّة إلا من خلال الكمبيوتر) هو من أمل في أبحاثه عن الكون في الحالة التي أعقبت الانفجار العظيم أن يضع نظريةً موحدةً كبيرةً [3] (TUG) يدمج فيها كل التفاعلات المعروفة. كان المقصد من هذه النظريّة هو تفسير «**ما يحمل العالم بأسره في وجوده الأعمق**». فإذا كان هايزنبرغ بنظريته في ميكانيكا الكم قد استطاع أن يقدم نظريةً كبيرةً[4] تم التحقق منها بصورةٍ تجريبيّة، وتظهر في الوقت نفسه احتراماً كبيراً للجانب الديني، فإن هوكنغ في كتابه الذي حقق أعلى نسبة مبيعات «**تاريخٌ ملخصٌ للزمان**[5]» (لقد تم بيع 25 مليون نسخةٍ من هذا الكتاب رغم صعوبة فهمه حتى للعلماء) وعد -حيث يملأه الأمل في

[1]-في نقد نظرية الأوتار الفائقة وما يعرف بالنظريات الموحدة الكبرى راجع:

M. Gell Mann, ***the Quark and the Jaguar*** (New York, 1994).

[2]-Stephen Hawking.

[3]-grand unified theory. (GUT)

[4]-grand theory.

[5]-***A Brief History of Time***.

تحقيـق التنويـر- بتقديـم نظريـةٍ واحدةٍ كبـيرةٍ لا تقدم فقط تفسـيراً لمعطيـاتٍ تجريبيّةٍ محـددةٍ ولكـن تمكننـا من «**معرفـة عقل اللـه**»[1].

لقد وُضعت هذه الملاحظة عن قصدٍ وقُصد بها التهكم. ذلك لأن رأي **هوكنغ** كان يتلخص في أن العالم بهذه النظريّة الشاملة التي ستفسر كل شيءٍ سيفسر نفسه ولن يكون هناك حاجةٌ لافتراض وجود الله كخالقٍ للكون. فإذا ثبت أن العالم كيانٌ مغلقٌ على نفسه، بدون مفرداتٍ وحدودٍ، وأمكن تفسيره تماماً بنظريةٍ موحدةٍ، فستبرهن الفيزياء على أنه لا حاجة لافتراض إلهٍ خالقٍ.

وفقاً لرأي **هوكنغ** القائل بأنّ العالمَ كيانٌ مغلقٌ لا مفرداتِ فيه أو شروطَ أوليةً، وذلك في مقابل نظرية الانفجار العظيم، لن يكون هناك «تفرُّدٌ» وفقاً له يكون لله الحريّة التامّة لوضع شروط بداية العالم وقوانينه:

«سـيظل للـه بالطبـع حريـة اختيـار القوانـين التـي يخضـع لهـا العـالم. إلا أن هـذا لـن يكـون اختيـاراً. فقـد يكـون هنـاك نظريـّةٌ واحـدةٌ فقـط أو مجموعـةٌ صغـيرةٌ مـن نظريـاتٍ موحِـدةٍ تامـةٍ، مثـل نظريـة الأوتـار المغلقـة تتصـف بالاتسـاق الـذاتي وتسـمح بوجـود بُنًـى معقـدةٍ مثـل الكائنـات الحيـة تبحـث في قوانـين الكـون وتسـأل عـن طبيعـة الإلـه.» [2]

هل هذه «**نظريّةٌ موحدةٌ كاملةٌ**»؟ لقد أجاب هوكنغ -بوعي- أنّه على الرغم من عبقريّة المعادلات لكل شيءٍ، فإن واقعيّة كلِّ شيءٍ لم تُعط بعدُ.

ويظل السؤال قائماً عن مبرر وجود الكون من الأساس:

«حتّى وإن أمكن وجود نظريّةٍ واحدةٍ، فإنها ليست سوى مجموعةٍ من القواعد والمعادلات. ماذا هناك بحيث يشعل النار في هذه المعادلات بحيث تصف عالماً؟ إن الأسلوب المتبع في العلم والقائم على إيجاد نموذجٍ رياضيٍّ لا يمكنه أن يجيب عن السؤال: لِمَ يجب أن يكون هناك عالم يصفه هذا النموذج»[3]؟.

[1]-S. Hawking, ***A Brief History of Time*: *From the Big Bang to Black Holes*** (London and New York, 1988), 175.

[2]- Hawking, ***Brief History of Time***, 174.

[3]- Hawking, ***Brief History of Time***, 174

وعلى كلٍّ حالٍ، فقد عبر **هوكنغ** بوضوحٍ عن أمله بأن تتمكن نظريّة (**GUT**) يوماً ما من تقديم مبررٍ لوجود الكون.

«وعلى كلٍّ، فإذا اكتشفنا نظريّةً كاملةً، يجب من حيث المبدأ أن تكون قابلةً للفهم بواسطة الجميع لا فقط من مجموعةٍ صغيرةٍ من العلماء. عندئذ سنتمكن جميعاً -الفلاسفة والعلماء والنّاس العاديّون- من المشاركة في السؤال حول مبرّر وجودنا ووجود الكون. ومتى وجدنا الإجابة عن هذا السؤال، سيُعدُّ هذا أكبر انتصارٍ للعقل البشري، لأنّنا عندئذ سنعرف عقل الله.» [1]

إلا أن الأمور سريعاً ما سارت على خلاف هذا تماماً.

صياغة العالم – إحباطٌ عظيمٌ

لقد اعتقد هوكنغ أنه بالإمكان إيجاد صياغةٍ كاملةٍ لقوانين الطبيعة: أي مجموعةٍ من القواعد تُمكّننا من حيث المبدأ على الأقل من توقُّع المستقبل «**بدقةٍ تعسفيةٍ**»، ومن ثَمّ نتمكن من تحديد حالة الكون في زمنٍ معينٍ. لقد افترضت الفيزياء الكلاسيكية أنه متى عرفنا الجزيئات وقوة دفع كل الجزيئات، يمكننا أيضاً حساب الأماكن والسرعات في أيٍّ زمنٍ آخرَ. ولكن فيزياء الكم أظهرت أنّ هناك حالاتٍ لا يمكن حسابها من حيث المبدأ. وعلى كلٍّ فقد كان هدف هوكنغ وكلُّ من يفكّر على منواله أن يجد وصفاً شاملاً للواقعيّة بما في ذلك نظريّة الكم، وصفاً يحتوى أو لا يحتوى على إله.

وهنا نصل إلى المفاجأة الكبرى: فقد لاحظ هوكنغ في محاضرةٍ ألقاها عام 2004 في كامبردج أنه توقف إلى الأبد من حيث المبدأ عن البحث عن «**نظريةٍ موحدةٍ كبيرةٍ**»[2]. وانتهى إلى أن الأمل في إيجاد نظريةٍ شاملةٍ تامّةٍ تعرف العالم في أعماقه ومن ثم تتحكم فيه كان خدعة. فلم يبد من الممكن بالنسبة له أن يؤسس نظريّةً للكون بعددٍ محدّدٍ من القضايا.

ما يثير الدهشة هو أن هوكنغ هنا يشير إلى نظريّة عدم الاكتمال الأولى لعالم

[1]- Hawking, ***Brief History of Time***, 175

[2]-Hawking, "***Godel and the End of Physics***,":الرابط damtp.com.ac.uk/strtst/dirac/hawking.

الرياضيات النمساوي **كورت غودل**[1] (1906–8791) الذي قد يُعدُّ أكثر المناطقة أهميّة في القرن العشرين. من عام 1930، تقول هذه النظريّة أن النسق المتناهي للمسلمات يحوي دائماً صيغاً لا يمكن لا البرهنة عليها ولا دحضها داخل النسق نفسه[2]. يشبه هذا الموقف المثال المعروف منذ القدم حين يقول شخصٌ ما «**هذه القضية كاذبةٌ**». وإذا ما افترضنا أن كلَّ قضيةٍ هي إما صادقةٌ أو كاذبةٌ (وهذا هو اكتمال النسق)، فإن هذه القضيّة تصدق تحديداً إذا كانت كاذبة. لذا فهناك تناقضٌ[3].

وبغضّ النظر عما إذا كان هوكنغ قد اقتبس من غودل وفهمه جيداً أم لا، فإن ما فعله بكلِّ هذا هو أنه كرر الخبرات التي كانت لعلماء الرياضيات والفيزياء النظريّة السابقين عليه لعقودٍ مضت. ذلك لأن تطور الرياضيات أدى تقريباً عام 1910 إلى خلافٍ حول أسسها، وهو الخلاف الذي مازال قائماً حتى الآن وخاصةً حول مكانة نظرية الفئات ومبدأ الثالث المرفوع[4]. فلن يندهش أولئك الذين يهتمون بشدةٍ بنتائج العلم -وهو ما أفعله منذ [5]-1970 بالتغير الذي حدث في تفكير **هوكنغ**. لذا، فهل هناك إله (**GOD**) بدلاً من نظريةٍ موحدةٍ كبيرةٍ (GUT)؟ أريد أن أتحقق من هذا المبدأ تحديداً، ولكن بعد أن أتناول مشكلات أسس الرياضيات.

الخلاف حول أسس الرياضيات

منذ بداية العصر الحديث، تطورت الرياضيات جنباً إلى جنب الفيزياء بخطٍّ مستقيمٍ. ومع انطباقها على الميكانيكا السماوية وعلوم الصوتيات والبصريات والكهرباء وأخيراً على كلِّ فرعٍ من فروع العلم والتكنولوجيا، كانت تحقق نصراً بعد نصرٍ. وبالتالي ألا يمكن تحقيق حلم وجود علمٍ رياضيٍّ شاملٍ ذلك الذي بدأه **ديكارت وليبنتز**؟ سأحاول في هذا

---

[1]-Kurt Godel.

[2]-بالنسبة لهؤلاء الذين هم على علمٍ بالموضوع، فإن الصياغة الدقيقة هي: في كلِّ نسقٍ صوريٍّ مؤسسٍ على قواعدَ انطلاقاً من مسلماتٍ وخالٍ من التناقض، ويمكن وصفه في المنطق من المستوى الأول ووصف الأعداد الطبيعية فيه بالإضافة والضرب، فإن هناك دائماً صيغٌ لا يمكن لا إثباتها ولا تفنيدها داخل النسق.

[3]-يمكن تقديم البرهان هنا بمثال يثبت عدم إمكانية البرهنة عليه. أشعر بالامتنان لـ أورلريك فلجنر Ulrich Felgner أستاذ المنطق في جامعة توبنجن "أسس وتاريخ الرياضيات The Foundations and History of Mathematics" لهذا المرجع ولاقتراحاته القيمة الأخرى.

[4]-راجع عرض المناظرة في:

C. Parsons, "***Mathematics, Foundations of,*** *in* ***Encyclopedia of Philosophy*** (London, 1967) 5:188- 213.

[5]-H. Kung, ***Does God Exist? An Answer for Today***. (London and New York, 1978), A.III.1: "***The Epistemological Discussion***".

الجزء أن أتناول مشكلةً عويصةً تؤثر بشكلٍ أساسيٍّ في أولئك المهتمين بالرياضيات والمنطق إلا أن لها تأثيراتٌ هامةٌ على العلاقة بين العلم والدين. وبإمكان أولئك الأقل اهتماماً بالرياضيات والمنطق تخطي هذه الصفحات.

هل يمكن أن تكون هناك رياضياتٌ بدونِ تناقضٍ؟ غودل

إن ما أدى إلى هذه المشكلة هي محاولة جعل الرياضيات العلم الأساسي والشامل لكل شيءٍ: لقد هددت نظرية الفئات التي اخترعها عالم الرياضيات الألماني **جورج كانتور**[1] (1845 – 1918) دقة الرياضيات وخلوها من التناقضات. إذ أدت إلى ظهور معضلاتٍ ومفارقاتٍ وتناقضاتٍ: قضايا يمكن البرهنة على صدقها وكذبها في الوقت نفسه. المثال الشهير هو مثال «**فئة كل الأعداد الترتيبية**» (وفقاً لبورالي- فورتي): لكلِّ فئةٍ من فئات الأعداد الترتيبية هناك عددٌ ترتيبيٌّ أكبرُ من كل الأعداد الترتيبيّة الموجودة في الفئة. إلا أنه لا يمكن لأيِّ عددٍ ترتيبيٍّ أكبرَ من «**فئة الأعداد الترتيبيّة**» أن يوجد في هذه الفئة (لأنه أكبر)، ومع هذا -كما يمكن البرهنة على ذلك في الوقت نفسه- يجب أن يوجد في الفئة (وإلا لن يكون لدينا فئة كل الأعداد الترتيبيّة).

ومن ثم فقد أدى التعامل مع المفارقات الرياضية المنطقية وكذلك المفارقات اللغوية (**البنائية أو السيمانتيكية**) في الرياضيات إلى ظهور أزمةٍ خطيرةٍ حول أسس الرياضيات. فلأول مرةٍ في تاريخ الرياضيات تظهر مشكلةٌ خلوّ النظريّة الرياضيّة من التناقض. ولقد ظهرت محاولاتٌ كثيرةٌ لحل هذه المشكلة بأساليبَ وطرقٍ مختلفةٍ في التفكير. وفي النهاية ظهرت ثلاثةُ تفسيراتٍ قياسيةٍ مختلفةٍ في المنطق ولكن يناقض أحدها الآخر (وكانت في الوقت نفسه مدارس في الرياضيات): **النزعة المنطقية** (**فريدريك لودفيغ غوتلوب فريجة**[2]، **برتراند رسل**[3]، **ألفرد نورث وايتهد**[4])، **النزعة الحدسية** (**لويتزن اجبرتس جان بروور**[5])، ثم **النزعة الصورية** (**دافيد هلبرت**[6]). ولكن لم تستطع النزعة المنطقية

[1]-Georg Cantor.

[2]-F. L. G. Frege.

[3]-B. Russell.

[4]-A. N. Whitehead.

[5]-L. E. J Brouwer.

[6]-D. Hilbert.

التي تشتق المنطق من الرياضيات ولا النزعة الحدسية التي حاولت أن تؤسس المنطق انطلاقاً من بعض الحدود الرياضية الأساسية أن تلقى قبولاً عامّاً. والأمر ينسحب أيضاً على النزعة الصورية التي رأت في كلٍّ من المنطق والرياضيات في الوقت نفسه نسقاً من القواعد نتج عن حساب المصادرات (تاركةً كل المعاني جانباً).

على هذا النحو تقف النظريّة الثانية لعدم الاكتمال لـ **كورت غودل** 1930 في سياقٍ تاريخيٍّ. لقد برهن غودل في هذه النظريّة على أن المرء لا يمكنه أن يثبت خلوّ نسقٍ -معقدٍ بشكلٍ كافٍ- من التناقض بوسائل من داخل النسق ذاته. وهو ما يعني أن معظم أنساق المسلمات الرياضية ليست في وضعٍ يمكنها معه أن تبرهن على خلوّها هي ذاتها من التناقض. لم يكن من الممكن حماية الفكر الرياضي ببراهينَ بنائيةٍ متناهيةٍ عن الخلو من التناقض بطريقةٍ ملزِمةٍ بشكلٍ عامٍّ. ودارت الملاحظة الذكية والمضحكة في الوقت نفسه التالية بين علماء الرياضيات: الله موجودٌ لأن الرياضيات خاليةٌ من التناقض، والشيطان موجودٌ لأنه لا يمكن البرهنة على هذا الخلوّ من التناقض (**أندريه وايل**[1]).

لاحظ عالم الرياضيات والمنطقي **هانز هرمز**[2] في كتابه الشهير الصادر عام 1961 (**إمكانيّة العد، إمكانيّة التحديد، إمكانيّة الحساب**[3]) أنّه:

«بالنسبة للدور المهم الذي تقوم به الرياضيات اليوم في تصورنا للعالم... فإنه من المهم للغاية... أنّ عالم الرياضيات استطاع أن يبين بمناهجَ رياضيةٍ دقيقةٍ أن هناك مشكلاتٍ رياضيةً لا يمكن تناولها بمناهج حساب الرياضيات»[4].

يتحدث هرمز هنا -متابعاً في ذلك نهج **إميل بوست**[5]- عن «**القانون الطبيعي الخاص بحدود ريضنة**[6] **قوة الإنسان العاقل.**» [7]

---

[1]-Andre Weil.

[2]-Hans Hermes.

[3]-Enumerability, Decidability, computability.

[4]-H. Hermes, ***Enumerability- Decidability- Computability*** (Berlin 1969), vi.

يشير هنا هرمز إلى مبدأ جودل الأول في عدم الاكتمال. راجع فيما يتعلق بصعوبة الانتقال من اللغة العادية إلى اللغة الصورية للرياضيات والمنطق:

Hermes, ***Einfuhrung in die mathematische Logik. Klassischer Pradikaten Logik***, 2nd. Ed.(Stuttgart 1969).

[5]-Emil L. Post.

[6]-mathematizing.

[7]-Hermes, ***Enumerability- Decidability- Computability***, vi.

علماء الرياضيات أنفسهم -إذاً- يريدون رياضياتٍ خاليةً من الأوهام. وقد يبدو الحكم الذي أطلقه عالم الرياضيات الأمريكي المهم **موريس كلاين**[1] (1908–1992) وفقاً لبعض زملائه حكماً مبالغاً فيه -بل وضارّاً- ولكنّه حكمٌ يمكن فهمه في ضوء الكثير من الشكوك[2] الأساسيّة التي لا يعي بها الكثير من علماء الرياضيات إلا قليلًا. لقد اتضح هذا الأمر بصورةٍ جيدةٍ بالنسبة لي من خلال الحوارات. فلقد كتب كلاين عام 1975 وذلك قبل ظهور كتاب هوكنغ -الذي حقق نسبةً عاليةً من المبيعات- بعقدٍ من الزمان، يقول:

«إن الحالة الراهنة التي عليها الرياضيات حالة مؤسفة. إذ عليها أن تهجر اِدّعاءَها الصدق. لقد أخفقت محاولات استبعاد المفارقات، كما أخفق التأكيد على خلوِّ بُناها من التناقضات. والجميع يختلفون بشأن تطبيق مسلماتها... علينا أن نهجر اِدعاء البرهان غير القابل للاعتراض عليه. وأخيراً، فلم يستطع التصور السائد عن الرياضيات بأنها مجموعةٌ من البنى، يتأسس كلٌّ منها على مجموعةٍ من المسلمات أن يضمّ كلَّ ما كان يجب أن تحتويه الرياضيات»[3].

ما من نظريّة نهائيّةٍ لكل شيءٍ[4]:

في الممارسة الرياضية اليومية، تؤدي التساؤلات التي تثيرها المشكلات المتعلقة بأسس الرياضيات دورًا ثانويّاً، فما هو مهمٌّ بالنسبة لمحورنا هو أن الرياضي أو الفيزيائي الذي يهدف إلى «**معرفة عقل الإله**» قد يكون مضطرّاً إلى التصدي بجديّةٍ للتساؤلات الفلسفيّة واللاهوتيّة مثلما هو الحال في الفيزياء. والسؤال الذي نطرحه الآن: إذا كانت أسس الرياضيات غيرَ مبرهنةٍ غالبًا، فهل ينبغي على المرء صياغة الدعاوى الكلية للرياضيات والتفكير العلمي بمزيدٍ من التواضع وضبط النفس؟ اليوم يرى **ستيفن هوكنغ**[5] أنه:

[1]-Morris Kline.

[2]-uncertainties.

[3]-M. Kline, "***Les Fondements des mathematiques,*** " ***La Recherche 54*** (Mar 1971): 200208 هنا ,208-. Kline, ***Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*** (New York, 1972).

[4]-بدءاً من هنا حتى نهاية الفصل، الترجمة للأستاذ الدكتور صلاح عثمان، أستاذ المنطق وفلسفة العلوم جامعة المنوفية.

[5]-Stephen Hawking.

«إذا كانت هناك نتائجُ رياضيّةٌ لا يمكن البرهنة عليها، فإن ثمة مشكلاتٍ فيزيائيّةً لا يمكن التنبؤ بها... فنحن لسنا ملائكةً تشاهد الكون من الخارج، بل إننا ونماذجنا بالأحرى جزءٌ من الكون الذي نصفه، ومن ثمَّ فالنظريّة الفيزيائيّة لها مرجعيتها الذاتية، مثلما هو الحال في مبرهنة غودل، ولذا يمكن للمرء أن يتوقع أنها إمّا غيرُ متّسقةٍ أو غيرُ مكتملةٍ»[1].

على أنه بعد إخفاق محاولته الهادفة لوضع نظريّةٍ موحدّةٍ تزعم معرفة عقل الإله، اعترف هوكنغ في النهاية بشكلٍ مباشر أن «**بعض الناس سوف يُصابون بخيبةِ أملٍ كبيرةٍ إذا لم تكن ثمةَ نظريّةٌ نهائيّةٌ يمكن صياغتها كمجموعةٍ متناهيةٍ من المبادئ**». وذهب هوكنغ إلى أنه ينتمي إلى هذا المُعسكر، مُعبِّرًا عن ذلك بقوله:

«لكني غيَّرتُ رأيي، وأنا الآن سعيدٌ بأنّ سعينا نحو الفهم لن ينتهي أبدًا، وأننا سنواجه دومًا تحديًا بكشفٍ جديدٍ».

لذا يجعل هوكنغ من الضرورة[2] فضيلةً، «فبدونها سوف نُصاب بالركود، وقد أكدت مبرهنة غودل أنّ ثمة عملاً بشكلٍ دائمٍ لعلماء الرياضيّات»، وبالطبع لعلماء الفيزياء.

فرصةٌ للاستفادة من النقد الذاتي:

وهكذا فإن الطموح المتغطرس للفيزيائي الذي أراد أن يُدرج العالم بأكمله في نظريّةٍ فيزيائيّةٍ واحدةٍ، غيرِ عابئٍ بما تثيره الفلسفة واللاهوت والأنثربولوجيا من مشكلاتٍ، قد سقط على أرض الواقع. وبإمكاننا أن نفهم تعليق **جون كورنويل**[3] (مدير مشروع البُعد العلمي والإنساني بكلية يسوع بكاليفورنيا)، إذ صرَّح قائلاً:

«إن شُهرة هوكنغ» -التي لم تُثمر أيَّ نظريّةٍ تم اختبارها على مستوى نظريات آينشتاين[4]، بوهر[5]، ديراك[6]، أو هيزنبرغ[7]-، «كانت تقوم على فكرة أنه كان في

[1]-لهذا الاقتباس والاقتباسات الثلاثة التالية، انظر هوكينج: «جودل ونهاية الفيزياء» ***Gödel and the End of Physics***.

[2]-Necessity.

[3]-John Cornwell.

[4]-Einstein.

[5]-Bohr.

[6]-Dirac.

[7]-Heisenberg.

سباقٍ مع الزمن من أجل اكتشاف الحقيقة النهائية للوجود قبل موته. وباعترافه أن هناك دائمًا شيئًا لم يُكتشف بعدُ، ينضمّ الآن إلى صفوف العامة فكريّاً. بل قد يُسلّم -كما فعل العالم البريطاني اللامع جون بوردون ساندرسون هالدن[1]- بأن الكون قد لا يكون فقط عصِيّاً على التخيُّل، بل عصيّاً أكثر مما يمكننا أن نتخيل»[2].

وقد بيّن **هوكنغ** مع صديقة وزميل عمله **روجر بينروز**[3] أن «**نظريّة آينشتاين في النسبيّة العامّة تنطوي على أن المكان والزمان قد بدآ بالانفجار العظيم، وينتهيان في الثقوب السوداء**»[4][5]*. لكنّ هوكنغ قد صحَّح أيضًا وجهات نظره التجريبية حول الثقوب السوداء، تلك التركيزات الهائلة من الكتلة الكثيفة للغاية التي تتشكل لدينا في مركز درب التبانة، وربما أيضًا في مركز معظم المجرات [6]. إن الثقب الأسود –الذي وصفه وحدَّد قياساته منذ زمنٍ بعيد الفيزيائي الألماني **كارل شفارتزشيلد**[7] (1873 – 1916)– ينشأ حين يحترق وينهار نجمٌ ضخمٌ بشكلٍ بارزٍ، وتحت ضغط جاذبيته الخاصة يتكاثف إلى كتلةٍ من المادة مركزةٍ للغاية، بحيث تستعصي على الخضوع لقوانين الجاذبية وقوانين ميكانيكا الكمّ. على سبيل المثال، لكي تتحول الأرض إلى ثقبٍ أسودَ يجب أن تكون بمثابة كرةٍ نصف قطرها أقل من سنتيمتر، ولكي تتحول الشمس إلى ثقب أسود يجب أن يصل نصف قطرها إلى أقل من ثلاثة كيلومترات [8].

---

[1]-B. S. Haldane.

[2]-ج. كورنويل: «مطلب هوكنغ: بحثٌ بلا نهاية» ***Harwking's Quest*: *A Search without End***، تابلت، 7 مارس 2014.

[3]-السير روجر بنروز Sir Roger Penrose (من مواليد سنة 1931)، عالمُ رياضياتٍ وفيزياء بريطانيٌّ، وهو حاليّاً أستاذ كرسي روز بول Rouse Ball للرياضيات بجامعة إكسفورد (المُترجم).

[4]-قارن: «عن ستيفن – تاريخٌ مختصٌر لي» ***About Stephen*: *An Brief History of Mine***، فيديو متاح في:
hawking.org.uk/about/about.html.

[5]-* المُترجم: المرجع المشار إليه عبارة عن ملف فيديو كان مُتاحًا على موقع ستيفن هوكنغ، وربما تم حذفه أو نقله إلى موضعٍ آخر. ويمكن للقارئ مشاهدة الفيديو ذاته على موقع يوتيوب متبعًا الرابط التالي:

Movie Hunter. (2015, Jan. 7). ***Stephen Hawking*: *A Brief History of Mine*** (2013) [Video file]. Retrieved from youtube.com/watch?v=0A0J3WHgUx0.

وثمة فيديو آخرُ مماثلٌ تحت عنوانٌ تاريخٌ مختصر لستيفن هوكنغ، متاحٌ على الرابط التالي:

Perimeter Institute for Theoretical Physics. (2011, Nov. 23). ***Brief History of Stephen Hawking*** [Video file]. Retrieved from youtube.com/watch?v=utNQe7ZPH0Y&feature=youtu.be.

[6]-للاطلاع على ما يلي انظر التقرير المنشور في صحيفة إنترناشيونال هيرالد تريبيون بتاريخ 18/17 يوليو 2004، «هوكينج يتراجع عن الثقوب السواداء» ***Hawking Backpedals on Black Holes***.

[7]-Karl Schwarzschild.

[8]-هذا مع ثبات الكتلة الحالية لكل منهما، تلك التي تنضغط لتصبح بلا فراغات بينية في ذراتها وبين جسيمات نوي ذراتها (المُترجم).

ووفقًا لنظريّة **هوكنغ** المبكرة سنة 1976، فإن كلَّ شيءٍ يتجاوز حدّاً معيَّناً (**أفق الحدث**[1]) [2] يتم ابتلاعه داخل الثقب الأسود بسبب الثقالة والكثافة الشديدة التي تمنع حتى الضوء من الفرار منه، وقد صادر هوكنغ على فكرة **الإشعاع النقي**[3] الذي لا يحوي أيَّ معلوماتٍ. وفي سنة 1997، راهن هوكنغ على نطاقٍ واسعٍ -بمشاركة زميله الأمريكي **جون بريسكيل**[4]- على أن المعلومات التي يبتعلها الثقب الأسود تظل مخفيةً إلى الأبد ولن يتم إطلاق سراحها على الإطلاق.

ومع ذلك، أعلن هوكنغ -في المؤتمر السابع عشر عن النسبيّة العامّة والجاذبيّة الذي عُقد في يوليو من سنة 2004 بمدينة **دبلن**- أن المعلومات في النهاية يمكن أن تظهر من خلال التقلبات على حافة الثقب الأسود. لقد خسر رهانه، وفي الوقت ذاته، نقَّح وجهة نظره التي طرحها قبل ثلاثين عامًا، القائلة بأن الاختفاء المزعوم للمادة والطاقة داخل الثقب الأسود ينبغي تفسيره بفكرة الأكوان الموازية لكوننا. إن الاضطرابات الهائلة التي تحدث عندما تنهار النجوم لا ترسل الطاقة والمادة التي امتصتها إلى كونٍ موازٍ، بل إن كلَّ شيءٍ يظل في كوننا وينجو من الفناء في الثقب الأسود في شكلٍ مضغوطٍ، «**فليس ثمّةَ كونٌ وليدٌ كما ظننت من قبلُ**»[5]. وأعرب هوكنغ عن أسفه الشديد لأنه اضطر إلى تخييب ظن المجتمع العلمي.

علاوةً على ذلك، ووفقًا لــ **رودولف تاشنر**[6] (أستاذ الحوسبة العلميّة بفيينا)، تؤدي مبرهنة غودل الأولى في عدم الاكتمال إلى النتائج التالية لخبراء الحاسوب: ليس ثمة إجراءٌ كليٌّ يمكن أن تقوم به آلةٌ حاسبةٌ، بحيث تقرر -بالنسبة لكل برامج الحاسوب- ما إذا

[1]-Event Horizon.

[2]-أفق الحدث وفقًا للنسبية العامة هو حدٌّ في المكان-زمان يُشكل منطقةً حول الثقب الأسود، بحيث لا يستطيع الراصد من إحدى جهتيه أن يلحظ أيَّ حوادث بالجهة الأخرى المحيطة بالثقب الأسود، وذلك لأن الضوء المنبعث من هذه الجهة لا يمكن أن يتجاوز هذا الحد ليصل إلى الراصد. وترجع عدم قدرة الضوء على النفاذ من هذا الحد إلى الجاذبية الشديدة للثقب الأسود التي تبتلع الفوتون داخل الثقب وتحول دون نفاذه. وقد وجد هوكنغ لاحقًا أن هذا الوصف لأفق الحدث يتعارض مع قوانين الفيزياء الكمية، حيث إن تأثيرات ميكانيكا الكم حول الثقب الأسود تتسبب في تقلبٍ كبيرٍ في نسيج المكان-زمان وتجعل من المستحيل تواجد حدٍّ واضحٍ في الفضاء، أي إن أفق الحدث من الممكن أن يختفي في النهاية ما يسمح بخروج أيِّ شيءٍ كان محتجزًا بداخله (المُترجم).

[3]-Pure Radiation.

[4]-جون فيليب بريسكيل ***John Phillip Preskill*** (من مواليد 1953)، أستاذ الفيزياء النظريّة بمعهد كاليفورنيا للتكنولوجيا (المُترجم).

[5]-ستيفن هوكينج: «رسالة من أسوشييتد برس» S. Hawking, ***communication from AP***، 22 يوليو 2004.

[6]-Rudolf Taschner.

كانت هذه البرامج ستتوقف في النهاية لتُنتج خرجًا، أم أنها ستظل تعمل دون انقطاعٍ في حلقةٍ لا متناهيةٍ. تلك هي الرسالة الفائضة للمعتقد الديني غالبًا، أعني عدم إمكانية وجود حاسوبٍ لديه معرفةٌ بكلِّ شيءٍ، وقادرٍ على كل شيءٍ. وعلى أيِّ حالٍ فإن التصور الدقيق للآلة الحاسبة لا بد وأن يُواجه بالإخفاق، لأننا سنظل دومًا أمام شيءٍ يصعب فهمه[1]. وحتى قبل تاشنر، أدرك غودل وبرهن على أن «**مشكلة التوقف**»[2] لا حلَّ لها.

ألم يأنِ إذاً لكلٍّ من هوكنغ وكافة العلماء من ذوي العقلية المماثلة –وأنا أسأل نفسي– أن يفحصوا، لا فقط التخمينات الرائعة وبعض وجهات النظر التجريبية، ولكن أيضًا الأسس الوضعية لفكرهم العلمي، تلك التي تمتد جذورها إلى القرن التاسع عشر؟ لن تكون هذه العملية هينةً على أيِّ حال، نظرًا لتأثيرها على أسس الرياضيات والمنطق، فالوضعية[3] هي أكثُر من مجردِ نظريةٍ، إنها وجهةُ نظرٍ إزاء العالم، ولا يُلاحظ بعض علماء الطبيعة أنهم يبحثون في العالم من خلال الرؤى الوضعية، وهو ما يستلزم منا الآن إلقاء الضوء على وجهة نظر الوضعية إزاء العالم.

أوجه القصور في الوضعية:

لا يحتاج **ستيفن هوكنغ** إلا للتشاور مع زميله البريطاني البارز **كارل بوبر**[4] (فيينا 1902 – لندن 1994) الذي كان أستاذًا للمنطق والعلم النظري بكلية الاقتصاد في لندن منذ سنة 1946، كي يزداد معرفةً في مرحلةٍ مبكرةٍ بالحدود الأساسية للعلوم الطبيعيّة، فقد كان بوبر في شبابه على مقربةٍ من حلقة فيينا الوضعيّة، والتي شملت فلاسفةً ورياضيّين وعلماء التفوا حول **مورتز** شليك[5] تلميذ **ماكس بلانك**[6].[7] وقد ضمت الحلقة

[1]-رودلف تاشنر: الأرقام في عملها: منظور ثقافي ***Der Zahlen gigantische Schatten***، فيسبادن، 2004.

[2]-مشكلة التوقف (Stop or Halting Problem) هي إحدى مشكلات نظرية الحوسبة، وتتمثل ببساطة في عدم قدرة الحاسوب، إذا ما كان به برنامج عشوائي ذو مدخل معين، على تحديد ما إذا كان البرنامج سيُنهي عمله بناتج معين أم سيستمر في العمل إلى ما لا نهاية. وقد أثبت آلان تورنج سنة 1953 أنه لا توجد خوارزمية عامة (سلسلة من الخطوات الثابتة) بإمكانها حل مشكلة التوقف (المُترجم).

[3]-Positivism.

[4]-Karl Popper.

[5]-Moritz Schlick.

[6]-Max Planck.

[7]- قارن مورتز شليك: «مقالات مُجمعة 1926/1936» 1936-Gesammelte Aufsdtze 1926 (فيينا 1938). وبالنسبة لشخصية شليك المعقدة (حيث لم يكن ضد الميتافيزيقا تمامًا) راجع الخطاب التذكاري الذي أعاد تلميذه فريدريك وايزمان Friedrich Waismann طباعته كتصدير للكتاب المذكور؛ ففي سنة 1930 أعلن شليك «التحول في الفلسفة»، مشيرًا إلى كل من ليبنتز وفريجه ورسل، وفتجنشتين بصفة خاصة.

أيضًا **كورت غودل**، ونشرت في سنة 1929 بيانًا تحت عنوان «**رؤية علميّة للعالم**[1]» [2]، أكدت فيه أنّ ثمة نوعيْن فقط من الجُمل يمكن اعتبارهما جُملاً ذات معنًى، يتمثل النوع الأول في جُمل الرياضيات والمنطق، وهي جُملٌ صوريةٌ خالصةٌ دون محتوًى تجريبيٍّ؛ بينما يتمثل النوع الثاني في جُمل العلوم التجريبيّة، وهي الجمل التي يمكن إثباتها تمامًا من خلال التجربة. فهل كل الجُمل الميتافيزيقيّة -غير الخاضعة للفحص التجريبي- لا معنى لها؟

هل يمكن رفض الجمل غير الخاضعة للفحص التجريبي؟ (بوبر):

لم تعد الوضعيّة المنطقيّة، التي تفترض شيئًا ما كـ «**معطًى**» بالمعنى التجريبي كأساسٍ نهائيٍّ لحُججها، ترغب في قبول خبرة الحواس كنقطة ابتداءٍ، مثلما هو الحال بالنسبة للوضعية التجريبية القديمة التي دشنها الفيسلوف الفرنسي **أوغست كونت**[3]، حيث صكَّ كونت مصطلح «**الوضعيّة**» سنة 1830، لكن خبرة الحواس كانت تُعد السلطة المسيطرة لصحة كل التأكيدات، وإلى هذا الحد تحدث الناس عن **الوضعيّة المنطقيّة الجديدة** أو **النزعة التجريبيّة**[4].

لقد تأثر الوضعيون الجُدد بعمقٍ -بعد قرنٍ من كونت- بموضوعية وصرامة ودقة العلوم الطبيعية والرياضيات، وطالبوا أيضًا بالفحص التجريبي للفلسفة، بمعنى فحص مدى قابلية كل جمل الفلسفة للتحقق؛ فلا تُعدُّ أيُّ جملةٍ واقعيً وذاتَ معنًى إلا تلك التي تُعبّر عن حالةٍ تخضع مباشرةً للملاحظة، أو تكون قابلةً للفحص من قِبل التجريبيين. ومن الواضح أنه في مثل هذا العلم وتلك الفلسفة لن يكون هناك أيُّ اعتبارٍ للقضايا غير الخاضعة للفحص التجريبي، بما في ذلك القضايا الدينيّة وقضايانا عن الله. وبهذا المعنى تقتصر وظيفة الفلسفة على التحليل المنطقي للغة العلم، حيث يتم استبعاد الميتافيزيقا تمامًا، ويغدو اللاهوت بشكلٍ قبليٍّ بلا معنًى.

---

[1]-Scientific View of the World.

[2]-بالإضافة إلى مورتز شليك وكورت جودل ورودلف كارناب، ضمت حلقة فيينا كأعضاء أساسيين كل من هربرت فيجل Herbert Feigel، فيليب فرانك Philipp Frank، هانز هان Hans Hahn، فيكتور كرافت Vietor Kraft، كارل مينغر Karl Menger، أوتو نيوراث Otto Neurath، وفريدريك وايزمان (بالارتباط مع هانز ريشنباخ Hans Reichenbach في برلين.

[3]-Auguste Comte.

[4]-Empiricism.

ومع ذلك، وبشكلٍ عامٍّ، أليس «**اعتراف**» الوضعي بأن المشكلات الميتافيزيقيّة هي مجرّدُ مشكلاتٍ زائفةٍ بلا معنًى يمثل تفكيرًا رغبويّاً (مجرد أمنيةٍ)؟ كان هذا هو اعتراض **بوبر** في مرحلةٍ مبكرةٍ:

«إن هذه الرغبة... يمكن دائمًا أن تكون مرضيةً. ولا شيءَ أسهلَ من تبيان أنّ مشكلةً ما لا معنى لها أو أنّها زائفةٌ. كل ما عليك فعله هو أن تركز على المعنى الضيق المريح لكلمة «معنى»، وسوف تجد نفسك على الفور مُلزمًا بأن تقول عن أيِّ سؤالٍ غيرِ مريح أنك غيرُ قادرٍ على أن تجد له أيَّ معنًى! وفضلاً عن ذلك، إذا سلَّمت بأنه ما من مشكلة ذات معنى بخلاف تلك التي تنطوي عليها العلوم الطبيعية، فإن أيَّ مناقشةٍ حول تصور «المعنى» سوف تغدو أيضًا بلا معنًى. إن معتقد المعنى -بمجرد تتويجه- يعلو إلى الأبد فوق المعركة، فلا يتسنى بعدها مهاجمته، بل يغدو -على حدِّ تعبير فتجنشتين[1]- مُحصَّنًا وحاسماً»[2].

لكن الأمل الممتزج بالتفاؤل لكلٍّ من **مورتز شليك ورودلف كارناب**، وغيرهم من أعضاء حلقة فيينا، بأن المستقبل سوف يؤول إلى النزعة التي تهدف قبلَ كلِّ شيءٍ إلى الوضوح، قد دمرته النازية والفاشية؛ ففي بواكير سنة 1935 هاجر **كارناب** إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفي سنة 1936 قُتل **شليك** بطلقٍ ناريٍّ من تلميذٍ سابقٍ له، وفي سنة 1937 هاجر **بوبر** إلى نيوزيلاندا، وفي سنة 1938 هاجر الأعضاء الآخرون بـ **حلقة فيينا**، الذين كان أغلبهم من اليهود وتم حظر نشاطهم. ومع ذلك، وبسبب هذا تحديدًا، امتدت الوضعية المنطقية إلى العالم الأنجلوسكسوني، وهذا يجعل الأمر الأكثر إلحاحًا هو السؤال النقدي: هل ثمة مشكلاتٌ زائفةٌ فقط بلا معنًى؟

[1]-Wittgenstein.

[2]- كارل بوبر: منطق الكشف العلمي 1934) ***The Logic of Scientific Discovery***؛ لندن 2002)، ص 29.

هل ثمة مشكلاتٌ زائفةٌ فقط بلا معنًى؟

كانت تلك هي **المعضلة الداخلية**[1] التي سببت أزمةً لبرنامج الوضعية المنطقية، بل واعترف بها المناطقة أنفسهم في نهاية المطاف. وقد تعددت الاعتراضات على مثل هذا الإيمان بالعلم؛ فهل يمكن مثلاً أن نضع تعريفًا مُحدَّدًا بوضوحٍ للتصوّرات الأساسيّة للعلوم الطبيعيّة مثل تصور «الذرة»؟ ألا يعتمد هذا على مجرى البحث الذي يتغير باستمرارٍ، بحيث أننا كلما سعينا إلى وضوح التصورات عجزنا عن بلوغه؟ ألم ينبذ العلم كلمة «**الذرة**» ذاتها (غير القابلة للتجزئة)؟ وهل بإمكاننا في المعرفة والبحوث الرياضية والعلمية أن نستبعد تمامًا الذات العارفة (أي الشروط والافتراضات ووجهات النظر والرؤى الذاتية)؟ وهل يجب على كل علم أن يتبنى المنهج الرياضي العلمي بوصفه المنهج الشرعي الوحيد؟ ألم يتم السعي في ذلك الوقت إلى لغةٍ موحدةٍ للعلم، وفي معيتها ثبت بوضوحٍ أن وحدة العلم هي مجردُ وهمٍ؟

ومع ذلك، علينا أن نطرح سؤالاً أعمقَ حول «**المعنى**» و «**اللامعنى**»: هل من المشروع أن يستبعد المرء تساؤلاتٍ قبليةً معينةً بوصفها «بلا معنًى» إذا لم يستطع أن يُحدّد ما يعنيه بـ «المعنى» باستخدام مصطلحاتٍ تجريبيةٍ رياضيةٍ؟ وبأيِّ حقٍّ يجعل الخبرة التجريبية للحواس معيارًا للمعنى؟ ألا يتخذ بذلك موقفًا ميتافيزيقيّاً، ومن ثَمَّ بلا معنًى، ويُعلن في الوقت ذاته أن ألفيْ سنةٍ من التفكير الناقد في الميتافيزيقي هي بلا معنًى؟ هل «التغلب على الميتافيزيقا بالتحليل المنطقي للغة» -وتلك عبارة كارناب- قد تم تحقيقه بمثل هذا التوجه؟ وهل كلُّ ما هو ميتافيزيقيٌّ لا يعدو أن يكون بالفعل سوى ضربٍ من ضروب الخيال؟ هل الجمل الميتافيزيقية هي مجرّدُ جملٍ زائفةٍ حقّاً؟ وهل التصورات الميتافيزيقيّة مثل **المطلق**[2]، **غير المشروط**[3]، **كينونة الكيان**[4]، **أنا**[5]، هي محضُ تصوراتٍ

---

[1]-Internal Aporia.

Aporia: كلمة يونانية تعني الهوة التي لا قرار لها، أو الطريق المسدود، وقد استخدمها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Jacques Derrida (1930 – 2004) لنقد النصوص التي تحتوي على ثغرات وتناقضات (المُترجم).

[2]-Absolute.

[3]-Unconditional.

[4]-Being of the entity.

[5]-The I.

زائفةٍ؟ ألا تختلف كلمة «**إله**»[1] عن كلمةٍ مُختلقةٍ بلا معنًى مثل «**بابيغ**»[2]، التي لا تخضع لأيِّ معيارٍ للمعنى؟[3] هل التمييز بين **التوحيد**[4] **والإلحاد**[5] **واللاأدرية**[6] حقّاً بلا معنًى؟ هل يجب أن ينتهي بنا الأمر إلى إعلان «موت اللّه» في «اللغة» بسبب نجاح الرياضيات والعلم؟ على العكس: ليس المنطق الحديث ونظرية العلم في حاجةٍ إلى أن يكونا بالضرورة على طرف نقيضٍ من الميتافيزيقا واللاهوت. لِمَ؟

استحالة البرهنة

كل الجمل صادقةٌ، حتى في العلم

في وقتٍ مبكرٍ من سنة 1935، حلَّل **كارل بوبر** بدقةٍ في كتابه المؤثر «**منطق الكشف العلمي**»[7] قواعد التوصل للفروض والنظريّات العلميّة، وأثبت قصور المنهج الاستقرائي في العلوم التجريبية. لقد طرح السؤال التالي: كيف يصل الباحث إلى نسقٍ نظريٍّ من خلال تجارب جزئيةٍ؟ وكيف يمكن تحقيق رؤًى علميةٍ جديدةٍ؟ وجاءت إجابته المُحيرة على النحو التالي: ليس من خلال **التحقق**[8] **والبرهان**[9]، بل من خلال **التكذيب**[10] **والتفنيد**[11].

إن مبدأ التحقق، وهو مبدأٌ محوريٌّ للوضعية المنطقية، بمعنى أنه المطلب الجذري للتحقق التجريبي من كلِّ الجمل الإنسانيّة، لن يضع حدّاً للجمل غير الخاضعة للتجربة، وسوف يُبطل الفروض التجريبية في الوقت ذاته، وبالتالي كل المعرفة العلمية: «ففي

[1]-God.

[2]-Babig.

[3]-انظر رودلف كارناب: «استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقي للغة» ***Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache***، إركينتنيس، العدد 2 (1931): 219 – 241، ص 227.

[4]-Theism.

[5]-Atheism.

[6]-Agnosticism.

[7]-***The Logic of Scientific Discovery***.

[8]-Verification.

[9]-Proof.

[10]-Falsification.

[11]-Refutation.

مسعاهم لإبادة الميتافيزيقا، أباد الوضعيون المناطقة أيضًا العلم الطبيعي»[1]. لِمَ؟ لأن معظم الجمل العلميّة لا يمكن التحقق منها تجريبيّاً، ومن ثَمَّ يجب رفضها باعتبارها جملاً زائفةً، «بل إن قوانين العلم لا يُمكن أن تُرد أيضًا إلى جملٍ أوليةٍ للتجربة». خذ مثلاً الجملة التالية: «كل النحاس مُوصلٌ للكهرباء»؛ فلكي نُحقق هذه الجملة تجريبيّاً لا بد وأن نُخضع كل النحاس في الكون للفحص للتحقق من هذه الخاصية، وهو أمرٌ مستحيلٌ بالطبع. لذا فإن أيَّ نظريّةٍ لا يمكن أن تكون محلَّ ثقةٍ استنادًا إلى التجربة التي تم تعميم النظريّة انطلاقًا منها.

لقد تمثل موقف بوبر المعارض في أن القوانين العلميّة -التي يجب أيضًا أن تجعل التنبؤات الحاسمة بالمستقبل ممكنة- لا يمكن التحقق منها، بل يمكن فقط تكذيبها باستخدام منهج التجربة والخطأ. خذ مثالاً آخر: إن الجملة «**كلُّ البجعِ أبيضُ**» لا يمكن التحقق منها لأننا لا نعرف كل البجع على امتداد العالم، لكنّ بجعةً سوداءَ واحدةً تم اكتشافها في أستراليا كانت كافيةً لتكذيب الجملة «كلُّ البجع أبيضُ». فلنتحلَّ إذاً بالتواضع!

«ومـن المؤكـد تمامًـا.. أن المثاليـة العلميّـة القديمـة قـد تـوارت بمـا لدينـا مـن معـارفَ مؤكـدةٍ لتتجـلّى كوثـنٍ، أو فلنقـلْ بشـكلٍ إيجـابيٍّ: كلُّ جملـةٍ علميّـةٍ يجـب أن تظـل مؤقتـةً إلى الأبـد، قـد تكـون حقّـاً مُعـززة، لكـنْ، كلُّ تعزيـزٍ إنمّـا يتعلـق بجُمـلٍ أخـرى»[2].

وهكذا، ففي بداية معرفتنا، لا تكون لدينا سوى تخميناتٍ افتراضاتٍ، نماذجَ وفروضٍ تخضع للفحص. وثمة أساسٌ نهائيٌّ للجمل العلميّة التي لا يمكن انتقادها، هو بالنسبة لـ **بوبر «الاعتقاد»**[3] الذي ينتهي إلى معضلةٍ ميؤوسٍ منها. وقد تبنى بوبر هذا الرأي انطلاقًا من الفيلسوف الألماني فرايز يعقوب فريدريش[4] (1773-1843)، فإما التأكيد البسيط

[1]-كارل بوبر: **منطق الكشف العلمي**، ص 13.

[2]-المرجع ذاته، ص 280.

[3]-Belief.

[4]-Jacob Friedrich Fries.

على **الدوغماطيقية**[1]، أو التراجع اللامتناهي نحو استنتاجٍ جديدٍ دائمًا، أو النزوع النفسي نحو **تعميم الخبرات الفرديّة** [2]. وكل هذه الطرق غيرُ قابلةٍ للتطبيق.

ماذا يعني هذا بالنسبة لمعيار التحقق؟ يعني أنه لا يمكن أن يُستخدم كمعيارٍ إيجابيٍّ للمعنى، أو كقاعدةٍ للتمييز بين الجمل ذات المعنى وتلك التي لا معنى لها. ربما أمكننا استخدامه فقط كمعيارٍ لتعيين الحدود، أي للتمييز بين الجمل الموثوق بها وغير الموثوق بها في المنطق والرياضيات والعلوم التجريبيّة. ويعني هذا -وضعيّاً- أن هذا المعيار العقلاني -غير الإيجابي- لتعيين الحدود يفسح المجال أيضًا للجمل غير الفيزيائية وغير التجريبية ذات المعنى، والتي هي ميتافيزيقيةٌ بالمعنى الواسع، أي الجمل التي تتجاوز نطاق المجال العلمي. ويصل بوبر من هذا إلى نتيجة مؤداها أن التحليل العقلاني للتساؤلات الميتافيزيقية ممكنٌ من حيث المبدأُ. وهذا يشمل كل «**مشكلة الكوزمولوجيا**» التي «تعني بكل الكائنات المفكرة»: **مشكلة فهم العالم بما في ذلك أنفسنا، ومعرفتنا، كجزءٍ من العالم** [3].

وهكذا، نستطيع القول وفقًا لبوبر:

«إنّها لحقيقةٌ أن الأفكار الميتافيزيقية المجردة -وبالتالي الأفكار الفلسفيّة- كانت ذاتَ أهميّةٍ قصوى للكوزمولوجيا؛ فمن طاليس[4] إلى آينشتاين[5]، ومن المذهب الذري القديم[6] إلى تكهنات ديكارت[7] حول المادة، ومن

---

[1]-Dogmatism.

[2]-قارن هانز آلبرت: «مقال في العقل النقدي» *Traktat über kritische Vernunft* (الطبعة الثالثة، توبينجن، 1975)، ص ص 13 – 15. حيث تغير هذا الوصف ليُعرف باسم معضلة مونكاوزن الثلاثية = *Munchausen Trilemma* =: التراجع اللامتناهي -الحجة الدائرية- الدوغماطيقية. (ومؤدى هذه المعضلة التي ناقشها الفيلسوف الألماني هانز آلبرت في كتابه المذكور، أننا لا نستطيع إثبات صحة أيِّ شيءٍ أو إثبات عدم صحته، لأن الأدلة التي نقدمها في البداية تحتاج إلى أدلةٍ جزئيةٍ تدعمها، والأدلة الجزئية ينبغي أن تدعمها أدلة جزئية أُخرى لتثبت صحة الأدلة الجزئية الأولى، وهكذا ندور في حلقةٍ مغلقةٍ لا تنتهي. والحلول المفترضة -غير المقنعة- لهذه المعضلة ثلاثة: 1) التراجع اللامتناهي: حيث تصبح الأدلة سلسلةً لا تنتهي من الأدلة الجزئية التي ترتد على بعضها البعض وتطالب بالمزيد؛ 2) الحُجة الدائرية: حيث يكون الدليل إثباتًا للنظرية، والنظرية إثباتًا للدليل. أو كما يقول المثل العربي: فسّرَ الماءَ بالماءِ؛ 3) الدوغماطيقية: حيث تُعد فيه الأفكار بديهياتٍ أو مصادراتٍ ثابتةً من البداية، ونقطة انطلاقٍ لسنا في حاجةٍ إلى البرهنة عليها – المُترجم).

[3]-كارل بوبر: المرجع السابق، ص xviii.

[4]-Thales.

[5]-Einstein.

[6]-Ancient atomism.

[7]-Descartes.

تكهنات جلبرت[1] ونيوتن[2] وليبنتز[3] وبوسكوفيتش[4] حول القوى إلى تكهنات فاراداي[5] وآينشتاين حول مجالات القوى، كانت الأفكار الميتافيزيقية علامةً مضيئةً على الطريق»[6].

ماذا يعني هذا كله بالنسبة لمعرفتنا بالواقع؟

استقلالية وحدود المعرفة العلمية:

لقد حاول العلماء حقّاً، وبنجاحٍ كبيرٍ، الارتقاء بمعرفتهم إلى حدِّ اليقين الرياضي، والنموذج المعياري للانفجار العظيم مثالٌ لهذا مثيرٌ للإعجاب، فالبحث في فروع العلم من الفيزياء النووية إلى الفيزياء الفلكية، ومن البيولوجيا الجزيئية إلى الطب، يمكن أن يتم بهذه الدرجة من الدقة التي تُحقق أكبرَ قدرٍ ممكنٍ من اليقين الرياضي. وهكذا، فالعلم الموجَّه رياضيّاً مُبرَّرٌ ومستقلٌّ وقائمٌ بذاته تمامًا، ولا ينبغي على أيِّ لاهوتيٍّ أو كاهنٍ أن يُشكِّك فيه بالإشارة إلى سُلطةٍ أعلى (الله، الكتاب المقدس، البابا، الكنيسة). نستطيع القول أيضًا أن المواجهة مع محاولات السيطرة من قِبل السلطات الدينية، من النوع الذي يُشكِّل حتى الآن تهديدًا مستمرّاً لمسائل مُحددةٍ تتعلق بالتمييز بين الجمل الرياضية العلميّة والجمل الفلسفية واللاهوتية المتجاوزة للتجربة، هي مواجهةٌ مُبرَّرةٌ وضروريةٌ مبدئيّاً.

هذا التمييز لا يقتصر فقط على العلم، فالعلم يُفضِّل التمييز. وإذا كانت تساؤلات العلم تتم مناقشتها حقّاً وِفقًا لمنهج ونمط العلم، فإن تساؤلات العلوم الإنسانيّة، -أعني تساؤلات النفس البشرية والمجتمع: القانون والسياسة والتاريخ، علم الجمال والأخلاق والدين- يجب أن تُناقش أيضًا وفقًا لمنهجٍ ونمطٍ مميزٍ يتوافق مع أهدافها. ومع تأكيدنا المشروع على استقلالية وذاتية التسيير الذاتي للعلم، فإنّ مشكلات أسسه لا ينبغي

[1]-Gilbert.

[2]-Newton.

[3]-Leibniz.

[4]-Boscovic.

[5]-Faraday.

[6]-الموضع ذاته.

تجاوزها، فلا ينبغي التغاضي عن السمة الفرضية لقوانينه، ويجب ألّا نخلع على نتائجه طابعًا مطلقًا.

لقد أثمر التاريخ الأحدث لكلٍّ من الفيزياء والرياضيات نتائجَ مثيرةً للإعجاب، لكنه يُظهر أيضًا حدودًا أساسيّةً للمعرفة الفيزيائيَّة والرياضيَّة. ويجب أن يكون هذا مُهمًّا بالمثل للبيولوجيا، التي تستند إلى الفيزياء والرياضيات، وبصفةٍ خاصةٍ بيولوجيا الأعصاب.

لقد واجهت الفيزياء حدودًا أساسيةً في معية ميكانيكا الكمّ، لا سيما بعد تبني **هايزنبرغ** لعلاقة **اللاتحديد**[1]: فحيث إنّنا لا نستطيع تحديد موضعِ أيِّ جُسَيْمٍ وقوته الدافعة في الوقت ذاته، فلن يمكننا مبدئيّاً قياس بعض الحوادث الذرية سلفًا. إن اللاتحديد لا يسمح سوى بالاحتمال الإحصائي.

وقفت الرياضيات أيضًا ضد حدودٍ أساسيةٍ، خصوصًا في مشكلة أسسها، فوفقًا لمبرهنة عدم الاكتمال الثانية لكورت **غودل** سنة 1930، ليس ثمة براهينُ استدلاليّةٌ متناهيةٌ يمكن أن تقدم ضمانةً مقنعةً كليّاً على أن الفكر الرياضي خالٍ من التناقض.

كل هذا يعني أنه إلى جانب الإمكانات الضخمة للعلم، علينا أيضًا أن نلاحظ حدوده، فثمة حدٌّ تنتهي عنده كفاءة الرياضيات والفيزياء. وفي مواجهة خطر السيطرة على الفكر والفعل الإنسانيين، ليس فقط من قبل الدين، ولكن أحيانًا من قبل العلم بالمثل، يجب أن نضع في اعتبارنا دائمًا أنه لا يُوجد معيارٌ رياضيٌّ أو علميٌّ يمكن وفقًا له التصريح بأن الجمل غير الخاضعة للتجربة، **الفلسفيّة-اللاهوتية**، ليست بذاتِ معنًى، أو أنّها بمثابة مشكلاتٍ زائفةٍ. إن تحقيق الدقة الرياضية لا يمكن أن يكون هدفًا لأيِّ علمٍ، ولا يمكن تحقيقه من خلال التاريخ الذي يُعالج أحداثًا مفردةً، ومن الواضح أنه قد وقف أيضًا ضد الحدود في علم النفس والفلسفة.

على أيِّ حالٍ، لقد تحولت النبرة الرياضية بعد الثمانينات من التساؤلات المؤرقة حول أسسها -والتي عجزت بوضوحٍ عن تقديم إجاباتٍ نهائيةٍ عنها- إلى موقفٍ أكثرَ واقعيةً تَمثَّل في طرح مشكلاتٍ ملموسةٍ. وهنا أتاح الحاسوبُ إمكاناتٍ غيرَ متوقعةٍ،

[1]-Indeterminacy relation.

ولكنْ لديَّ الآن أكثرُ من سببٍ للعودة من الرياضيّات إلى التساؤلات الفلسفيّة الكليّة التي ترتبط بالواقع على هذا النحو.

الشك في الواقع:

ذكرت في المقدمة أن الواقع هو كلُّ شيءٍ حقيقيٍّ؛ الكيانات، والمجموع الكلي لها، والوجود قائمٌ بهذا المعنى. ولكن هل هذا تعريفٌ للواقع؟ لا، فالواقع لا يمكن تعريفه بشكلٍ قَبْليٍّ. ولا يمكن تعريف الكل -الجامع الشامل- على نحوٍ محدَّدٍ. وكي لا نتحدث بطريقةٍ مجرَّدةٍ وفارغةٍ، فسوف أشير بكلماتٍ قليلةٍ إلى ما أعنيه بالواقع.

إنّ الواقع ليس واقعًا قبليّاً متعاليًا، يستعصي على الشك، ولا جدال فيه، لكنه واقعٌ مشكوكٌ فيه في العديد من الجوانب. لِمَ؟

الواقع في المقام الأول هو عالمنا، الأصل الذي ننتمي إليه، كوننا، العالم وكل ما يُشكل العالم في المكان والزمان، الماكروكوزم والميكروكوزم بكل أغوارهما، المادة وضد المادة، البروتونات ومضادات البروتونات، الجسيمات الأولية، مجالات القوى والسطح المنحني، الأقزام البيض[1]، العماليق الحُمر[2]، والثقوب السوداء. لكن الواقع أيضًا هو العالم بتاريخه الذي يمتد إلى ما يقرب من ثلاثة عشر مليار سنةٍ منذ الانفجار العظيم، وخمسة مليارات سنةٍ منذ تشكُّل الشمس، وثلاثة ونصف مليار سنةٍ منذ بزوغ الحياة، وفقط حوالي 200.000 سنة منذ **أنسنة البشر**[3]. إنه العالم شاملاً الطبيعة والثقافة، بكل ما فيه من عجائب وأهوال. هو ليس «**العالم في مجمله**»، بل العالم الحقيقي بكل شكوكه وهشاشته، وبكل مخاطره العينية وكوارثه الطبيعية، وبؤسه الحقيقي وأنماط معاناته التي لا حصر لها. إنه

[1]-القزم الأبيض (White dwarf)، ويُعرف أيضًا بالقزم المنحل Degenerate dwarf عبارةٌ عن بقايا نواةٍ نجميةٍ مؤلفةٍ في الغالب من مادةٍ إلكترونيةٍ منحلةٍ، ويتميز بكثافته الشديدة، إذ تماثل كتلته كتلة الشمس، بينما يماثل حجمه حجم الأرض. كما يتميز القزم الأبيض باللمعان الخافت الناجم عن انبعاث طاقةٍ حراريةٍ مخزنةٍ. وأقرب قزمٍ أبيضٍ إلى الأرض هو الشعرى اليمانية ب Sirius B، ويبعد عن الأرض بحوالي 8.6 سنةٍ ضوئيةٍ. وقد صك الاسم (القزم الأبيض) عالم الفلك الهولندي-الأمريكي وليام لويتن Willem Luyten سنة 1922 (المُترجم).

[2]-العملاق الأحمر (Red giant) نجم يبلغ قطره من خمسة عشر إلى خمسة وأربعين مرةً قطر الشمس، ويعادل لمعانه حوالي مائة مرةٍ أو أكثر لمعان الشمس، وهو نوعٌ من أنواع النجوم في الفضاء المحيط بمجرتنا مجرة درب التبانة. وتصل درجة حرارة سطح العملاق الأحمر إلى ما يقرب من 8.540 فهرنهيت (المُترجم).

[3]-يشير مصطلح «أنسنة البشر (Huminization)» وفقًا لنظرية التطور إلى نقطة التحول إلى الإنسان، ويذهب علماء التطور والأنثروبولوجيا إلى حدوثها منذ ما يقرب من 200.000 سنة (المُترجم).

الحيوانـات والبـشر في صراعهـم مـن أجـل الوجـود، في خروجهـم إلى الحيـاة وفنائهم، في تأرجحهـم بـين آكلٍ ومأكـولٍ.

الواقع العالمي هو بصفةٍ خاصةٍ البشر، البشر من كلِّ المستويات والطبقات، كل الألوان والأعراق، الأمم والمناطق، الفرد والمجتمع -عظمة وبوس العرق البشري. إنه الإنسان ككائنٍ طبيعيٍّ، كموضوعٍ للعلم والطب، وهو في الوقت ذاته الإنسان ككائنٍ حُرٍّ، كموضوعٍ للعلوم الإنسانيّة، الإنسان غير الخاضع لدقة الحساب، والذي غالبًا ما يُمثل لُغزًا لنفسه، فالبشر مسؤولون عن التقدم التكنولوجي الهائل، لكنهم أيضًا مسؤولون عن التدمير غير المسبوق للبيئة، وعن الانفجار السكاني ونقص المياه والإيدز وما إلى ذلك.

الواقع هو بصفةٍ خاصةٍ «**نفسيٌّ**»، فأنا يمكن أن أصبح هدفًا لنفسي كموضوعٍ، لديّ الوعي بذاتي؛ الواقع هو نفسي روحًا وجسدًا، استعدادًا وسلوكًا، بمواطن قوتي وضعفي، مرتفعاتي وأعماقي، وجوانبي المشرقة وظلالي. ووفقًا للرؤى العلمية، أنا خاضعٌ تمامًا للسببية المادية والبيولوجية: السببية دون أيِّ ثغراتٍ على ما يبدو، لكني من خلال خبرتي المؤكدة بنفسي (وخبرتي بعددٍ لا يُحصى من الآخرين الذين يمكن أن يكونوا أيضًا موضع تفكيرٍ) أدرك أنني قادرٌ على معرفة نفسي، واتّخاذ قرارٍ عن نفسي، والتفكير والعمل بشكلٍ استراتيجيٍّ.

من الممكن إذاً أن أجيب عن السؤال الذي طرحته في البداية: ما الواقع؟ وأقول: الواقع ليس أحاديَّ البُعد أو على مستوًى واحدٍ، لكنه غني الأوجه[1].

الواقع متعدد الأبعاد، ومتعدد الطبقات:

يُقال أن العلم يهدف إلى سبر أغوار الأشياء (التماس الجذر[2])، لكن الإحاطة الحقيقية والتجذير لا ينبغي تحديدهما من جانبٍ واحدٍ أو من بُعدٍ واحدٍ؛ ففي مواجهة العقلانية المطلقة، وفي مواجهة أيديولوجيا المذهب العقلاني، يجب أن ننتبه بشكلٍ قَبْليٍّ للسمة المميزة للواقع، ألا وهي كونه متعدد الأبعاد ومتعدد الطبقات؛ فالواقع يتجلى قطعًا بطرقٍ مختلفةٍ للغاية، ويمكن أن تكون له سمةٌ مختلفةٌ للغاية.

[1]-سوف يجد القارئ في الأقسام التالية ردّاً غيَر مباشر على الواحدية المادية أو الطبيعية Materialistic or Naturalistic Monism التي طرحها -على سبيل المثال- عالم البيولوجيا الأمريكي إدوارد أوسبورن ويلسون *E.O. Wilson* في كتابه «التطابق: وحدة المعرفة» ***Consilience: The Unity of Knowledge*** (نيويورك، 1998).

[2]-Radix.

في هذا الصدد، أتذكر زيارة المتحف الوطني في أثينا بصحبة أصدقاء من دفعتي في مدرسة **لوسيرن**[1]، وقد فوجئت بأن واقع المتحف ذاته يمثل شيئًا بعينه للكيميائي الذي يُلاحظ قبل كل شيءٍ مشكلات صب البرونز والعمليات التقنية الأخرى. وهو شيءٌ ثانٍ بالنسبة للمؤرخ الذي يهتم بتطور الفن من قديمٍ إلى **كلاسيكي** إلى **هلينستي**[2]. وهو شيءٌ ثالثٌ بالنسبة لمُحب الفن الذي تفتنه جماليات المعروضات دون غيرها! ويمكن وصف القناع الذهبي ذاته لملك **مايسيني**[3] وتقدير قيمته من وجهات نظرٍ مختلفةٍ. ومن المهم أن نلاحظ أن كل وصفٍ وتقييمٍ -سواءً أكان للكيميائي أو المؤرخ أو مُحب الفن- يمكن أن يكون صادقًا اعتمادًا على المنظور.

ومن الواضح أن الواقع ذاته يختلف اعتمادًا على المنظور الذي يبدو فيه للملاحظ، فضلاً عن اهتمامات هذا الأخير، ومن ثم فليس هناك واقعٌ «في ذاته»، بل ثمة جوانبُ وأبعادٌ وطبقاتٌ عديدةٌ مختلفةٌ للواقع. وقد كان **فيرنز هيزنبرغ** (في وقتٍ مبكرٍ من سنة 1942، خلال الحرب العالمية الثانية) في مقدمة كبار الفيزيائيين الذين أشاروا إلى هذه الحقيقة، إذ تحدث في «**نظرية طبقات الواقع**» عن الطبقة الأدني، التي يمكن فيها للعلاقات السببية للظواهر والعمليات أن تكون موضوعيةً، وعن الطبقة الأعلى للواقع، التي تتسع فيها الرؤية لتلك الأجزاء من العالم التي لا نتحدث عنها إلا في الحكايات الرمزية: الأساس الأخير للواقع [4].

يعني هذا -بالنسبة لممارسة البحث والتدريس والحياة- أنه لا يوجد تفسيرٌ واحدٌ (أي التفسير الفيزيائي) للموضوعات البسيطة مثل المناضد والدراجات، بل مستوياتٌ عديدةٌ من التفسير (بما فيها التفسير الوظيفي). ولا يمكن التوصية بإضفاء الطابع المطلق على جانبٍ نوعيٍّ من جوانب الواقع، لأن المرء في هذه الحالة يُصبح أعمى حرفيّاً بالنسبة للآخرين. وبين الفلاسفة وعلماء اللاهوت والفقهاء، وكذلك بين علماء الرياضيات والفيزيائيين وعلماء الفيزياء العصبية، وكل العلماء، يمكن للعمى المهني أن

[1]-Lucerne school.

[2]-Hellenistic.

[3]-Prince of Mycenae.

[4]-فيرنر هيزنبرج: «الواقع وترتيبه» 1942 (***Ordnung der Wirklichkeit***)، في «الأعمال الكاملة» ***Gesammelte Werke*** تحرير وولفغانغ بلوم وآخرين (مونيتش، 1984) المجلد الأول: 117 – 306، ص ص 294 – 302.

يغدوَ بسهولةٍ عمًى تجاه الواقع، إذ لن تعود لديهم رؤية للواقع كما هو بالفعل، بل كما يريدون رؤيته. ويحدث هذا في المناقشات التي تتعلق بـ «**نظريّة كلِّ شيءٍ**»، تلك التي تبدو -حين ننظر إليها عن كثب- نظريّةً لكلِّ ما هو فيزيائيٌّ، ولا تُسهم إلا قليلاً في فهم **شكسبير**[1] **وهاندل**[2]، أو **نيوتن**[3]. كذلك يحدث هذا في النقاش حول الدماغ وحرية الإرادة كما سنرى لاحقًا.

تَأمَّلْ بصفةٍ خاصّةٍ الشخصيات العظيمةَ التي أعطت زخمًا للعلم الحديث، الفلاسفة مثل **ديكارت**[4] **وسبينوزا**[5] **وليبنتز**[6] **بل وفولتير**[7] **وليسينج**[8] **وكانط**[9]، وكذلك علماء الطبيعة أمثال **كوبرنيكوس**[10] **وكبلر**[11]، **وغاليلي**[12] **ونيوتن وبويل**[13]: هل كانوا سيستسلمون ببساطةٍ لإنكار بُعدٍ آخرَ بخلاف ذلك الذي يرصده العقل الرياضي العلمي، أو يرفضونه بوصفه بُعدًا بلا معنًى؟ في هذا الصدد، من الخطأ على الأقل أن نُدرج هؤلاء المفكرين العظام تحت ما نسميه المذهب العقلاني، فهم ليسوا ممثلين لأيِّ مذهبٍ، ولم يكونوا عميانًا تجاه الجوانب الأخرى للواقع.

ومع ذلك، يجب أن أحذّر فورًا من سوء الفهم، فعلى الرغم من وجود العديد من مستويات الواقع، لا يمكن للمرء أن يقول ببساطةٍ أنّ الطبقات المختلفة للواقع هي بمثابة وقوعٍ (جمع واقع[14]) مختلفةٍ. وفي ما يتعلق بجميع الأبعاد المتعددة للواقع،

---

[1]-Shakespeare.

[2]-Handel.

[3]-Newton.

[4]-Descartes.

[5]-Spinoza.

[6]-Leibniz.

[7]-Voltaire.

[8]-Lessing.

[9]-Kant.

[10]-Copernicus.

[11]-Kepler.

[12]-Galileo.

[13]-Boyle.

[14]-Realities.

لا يجوز للمرء أن يغفل الوحدة في الأبعاد المختلفة. وفي جميع المنظورات والطبقات والأبعاد والجوانب والتمييزات، هناك واقعٌ واحدٌ يتقاسمه البشر، دائمًا على حساب إنسانيتهم الكاملة في هذا العالم. لذا نجد أن ثنائية **ديكارت**: بين الذات والموضوع، الفكر والوجود، الروح والمادة، النفس والجسد، الإنسان والحيوان، قد تعرضت للانتقاد في مرحلةٍ مبكرةٍ. لكنّ وحدةَ وحقيقةَ الواقع -في مواجهة الثنائية بين العقل والإيمان، والفلسفة واللاهوت- يجب التعبير عنها مرارًا وتكرارًا: فالسؤال الذي طرحته الفلسفة اليونانية عن وحدة وحقيقة الوجود، والسؤال الذي طرحه العبرانيون القدامى حول الخلاص ومعنى الكل، لم يُحسما قط. وهنا يجب أن أتوقف قليلاً.

العقل، ولكن ليس العقل وحده:

منذ القرن السابع عشر -عصر اللايقين العظيم الذي لم يكن علم الكونيات الجديد سببه الوحيد- تعلَّم البشر أن يجدوا في العقل أساسًا جديدًا لليقين (**الكوجيتو: أنا أفكر، إذاً أنا موجودٌ**[1])، وتعلموا استخدام العقل على نحوٍ شاملٍ أكثَر من أيِّ وقتٍ مضى في محيط الشك. وقد كان لهذا التوجه ما يبرره من حيث المبدأ، بل هو ضروريٌّ من المنظور التاريخي، للبشر في التنوير العلمي بضرورة البحث في الطبيعة وقوانينها دون تحيز، وبطريقةٍ عقلانيةٍ ونسقيةٍ، وكذلك للبشر أنفسهم في علاقاتهم الاجتماعية بكل جوانبها المختلفة.

لكن البشر لا يحيون بالعقل وحده، فعلى الرغم من أن العقل المستقل والمعرفة العلميّة لهما ما يبررهما من حيثُ المبدأ، بل هما ضروريان تاريخيّاً، فإنّ العقلانيّةَ المطلقةَ مرفوضةٌ. وسواءً أكان المرء فيزيائيّاً أو فيلسوفًا أو أيّاً كان، فإن كلَّ رجلٍ أو امرأةٍ لديه -أو لديها- ما هو أكثر من العقل، لديه الرغبة أو الشعور، الخيال والاستعداد، والعواطف والشهوات، تلك التي لا يمكن ببساطةٍ ردَّها إلى العقل. وإلى جانب التفكير العقلاني المنهجي -الذي تجلى في روح الهندسة[2] عند ديكارت- هناك أيضًا المعرفة الحدسية الكلية، والاستشعار[3]، والشعور، وروح الإبداع[4].

[1]-Cogito, Ergo Sum.

[2]-Esprit de géométrie.

[3]-Sensing.

[4]-Esprit de finesse.

ومع ذلك فبإمكان المرء أن يعترض قائلاً:

«أليس «الموضوعي» فقط هو الواقعي؟ على أيِّ حالٍ، حتى الموضوعيّة العلميّة -التي هي في غاية المركزية بالنسبة للعلم الحديث- مرت بمراحلَ تاريخيّةٍ في الأزمنة الحديثة»[1].

وربما كان في استطاعتنا القول أن الموضوعية ليست في تماهٍ مع الحقيقة؛ فكما أن العدالة بعيدةٌ تمامًا عن استنفاد قائمة من الفضائل الاجتماعية، فكذلك الموضوعية، بعيدة تمامًا عن استنفاد الفضائل الإبستيمولوجية. وكما أن العدالة يمكن أن تتعارض مع الخير، فالموضوعية يمكن أن تتعارض مع جوانب أخرى للحقيقة. ومهما كانت صيغ الفيزياء والرياضيات والكيمياء تبدو موضوعيةً، إلا أنها ليست على الإطلاق المعايير الوحيدة للواقع. إن العلماء لديهم أيضًا خبرةٌ ثابتةٌ بعالم الألوان والنغمات والروائح، لكن الثروة الحسية للعالم أكثر ثراءً بشكل لا متناهي من كل الصيغ الفيزيائية والكيميائية. وقبل أن يتمكن علماء الفيزياء أو الكيمياء من ملاحظة الموجات الكهرمغنطيسية عديمة اللون ذات الأطوال والتردّدات المتفاوتة، رأوا أيضًا -بكل العواطف المصاحبة للحالة- الأحمر والأصفر والأزرق والأخضر بآلافٍ من تبايناتها.

من جهةٍ أخرى، يجب التصدي لنزعة ردّ المعرفة العلميّة عن طريق العقل؛ ولقد كان **كانط** مُحقّاً حين صرَّح قائلاً:

«**إنّ الدين الذي** يُعلن الحرب على العقل **من دون تفكُّرٍ في العواقب لن يتمكّن من الصّمود أمامه على الأمد الطويل**»[2].

وقد صاغ اللاهوتي **جورجن مولتمان**[3]- من توبنجن[4] العبارة الصحيحة المناظرة لمقولة كانط، فكتب قائلاً:

---

[1]-قارن لورين داستون: «هل للموضوعية العلميّة تاريخ؟» ***Can Scientific Objectivity Have a History***، أليكساندر فون همبولدت - ميتريلونجن 75 (2000)، ص ص 31 - 40.

[2]-ورد هذا النص في تصدير الطبعة الأولى لكتاب كانط: «الدين في حدود العقل وحده» 1793 (***Religion within the Limits of Reason Alone***) (المُترجم).

[3]-جورجن مولتمان (Jürgen Moltmann)، لاهوتيٌّ إصلاحيٌّ ألمانيٌّ، من مواليد سنة 1926، ويعمل أستاذًا فخرياً للاهوت النسقي بجامعة توبنجن الألمانية (المُترجم).

[4]-Tübingen.

«حتى العقل، في انتصاره التنويري على ما أسماه الإيمان، لم يكن قادرًا على الصمود بمفرده، بل وضع أشكالاً غير معقولة للغاية من المصداقية الساذجة»[1].

والحق أن عبادة العقل كإلهٍ لم تمنع إرهاب المقصلة إبان الثورة الفرنسية. وحتى العلم، الذي هو عقلانيٌّ للغاية، غالبًا ما يعمل بطريقةٍ غيرِ عقلانيّةٍ تمامًا، ويؤدي أحيانًا إلى نتائجَ غيرِ عقلانيّةٍ.

العلم واللاهوت: وجهاتُ نظرٍ مختلفةٌ:

لقد فقد العلم منذ وقتٍ طويلٍ عذرية بداياته الأولى، وتبخرت نشوة التقدم في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وعلى أمد العقود الماضيّة أصبح من الواضح بشكلٍ متزايدٍ أن التقدم العلمي هو أبعد ما يكون عن التقدم الإنساني دائمًا.

العلم: الأساس وليس الكل:

كل مظاهر التقدم العلمي والتكنولوجي الكبير تقريبًا (التكنولوجيا النووية، تكنولوجيا الجينات، العناية الطبية المركزة، الثورة الخضراء، أتمتة الإنتاج، عولمة الاقتصاد والتكنولوجيا والاتصالات) كانت لها أيضًا عواقبها السلبية التي يبنغي وضعها في الاعتبار؛ فبعد انهيار الاقتصاد الفقاعي في نهاية القرن العشرين، حتى الاقتصاديون من الليبراليين الجُدد لم تعد لديهم قناعةٌ بأن الأسواق التي تم الزعم بأنها ذاتية التنظيم يحكمها العقل. وحتى في الألفية الثالثة يتم استثمار مليارات الدولارات في صناعة الأسلحة بمختلف أنواعها بدلاً من مكافحة الفقر والجوع والمرض والأمية، وهذا كله يتعارض مع العقل.

والواقع أن الحرب في كلٍّ من أفغانستان والعراق كان من المفترض أن تُقاوَم بعقلانيّةٍ كبيرةٍ في بداية القرن الحادي والعشرين، لا سيما مع توافر تكنولوجيا رفيعة المستوى لها عواقبُ مدمرةٌ للبلدان المعنية والعالم أجمع، وتدفع كثيراً من الناس إلى التشكيك في ما

[1]-قارن جورغن مولتمان: «اللاهوت في عالم العلم الحديث» ***Theology in the World of Modern Science***، مجلة الأمل والتخطيط ***Hope and Planning*** (لندن 1971): 200 – 223، ص 207.

إذا كان الجنس البشري لديه أيُّ سببٍ على الإطلاق لإطلاق عنان التكنولوجيا الحربية. وهذا كله بالتاكيد ليس حجةً ضد العقل والعلم، لكنه حُجةٌ ضد العلم الذي يخلع على العلم والتكنولوجيًا طابعًا مطلقًا.

لقد أصبح العلم بحقٍّ أساسًا للتكنولوجيا والصناعة الحديثتين، وللصورة الحديثة للعالم، وللحضارة والثقافة الحديثتين، لكن العلم لن يُحقق هذا الدور بشكلٍ عادلٍ إلا إذا كان الأساس متينًا بما يكفي لحمل المبني بأكمله؛ إذا رأى الناس النسبية والوقتية[1]، والتكيف الاجتماعي والآثار الأخلاقية، في كلِّ صورةٍ للعالم، وفي جميع التصميمات والنماذج والأوجه، وإذا ما كانت العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية مسموحًا بها إلى جانب المناهج العلمية، فضلاً عن الفلسفة واللاهوت. وبعبارةٍ أخرى، يجب ألا يكون العلم هو منفذنا الوحيد للنظر إلى العالم، فالعلم -مهما كانت دقته ونظرته الثاقبة- حين يتشح بالطابع المطلق يغدو أضحوكةً للجميع، بل وخطرًا مشتركًا. وإذا حاول علاج الوهم الذي يكتنف كافة المجالات الأخرى -بلغة التحليل النفسي- فسوف يُعالج وهمه هو ذاته في نهاية المطاف. لكننا هنا في حاجةٍ إلى مناقشةِ نقطةٍ مضادةٍ.

اللاهوت أيضًا في حاجة إلى النقد الذاتي:

وجهاتُ نظرٍ مختلفةٌ: العلم أكثر اهتمامًا بتحليل المعطيات والوقائع والإجراءات والعمليات والطاقات والبني والتطورات، وهو مُحقٌّ في ذلك. لكن علماء اللاهوت -والفلاسفة إن أرادوا ذلك- يمكن فقط أن يكونوا على حقٍّ في الاهتمام بالتساؤلات التي تدور حول المعاني والغايات النهائية أو الأولى، بالإضافة إلى القيم والمثل العليا والمعايير والقرارات والمواقف. ونحن نرحب اليوم أيضًا بأن يعترف العلماء بأنهم لا يمكنهم تقديم حقائقَ محددةٍ ونهائيةٍ، إذ يبدون على استعداد أكثر من أي وقت مضى لمراجعة وجهات نظرهم، بل وإخضاعها برمتها للفحص مرة أخرى وفقًا لمنهج التجربة والخطأ.

من جهةٍ أخرى، ينبغي بالمثل على علماء اللاهوت والفلاسفة أن يحتفظوا بتواضعهم وقدرتهم على النقد الذاتي في نقاشهم مع العلماء، لأنهم وإن كانت تشغلهم أيضًا حقيقة

[1]-Provisionality.

الإيمان بحكم مهنتهم، فإنهم لا يمتلكون هذه الحقيقة بشكلٍ قَبْليٍّ وقاطع؛ عليهم السعي نحو الحقيقة مرةً تلو الأخرى كشأن غيرهم من الناس، وبإمكانهم فقط تقريبها. عليهم أيضًا أن يكتشفوا الحقيقة باستخدام منهج التجربة والخطأ، وأن يكونوا مستعدين لتنقيح وجهات نظرهم. إن تفاعل الخُطط، والنقد، والنقد المضاد، والتحسين، كلها أمورٌ ممكنةٌ ومطلوبةٌ بشكلٍ مبدئيٍّ في اللاهوت إذا اعتبرناه علمًا لا مذهبًا دوغماطيقيًا عقيمًا.

كذلك يجب على علماء اللاهوت عدم جعل الجدل مع العلماء سهلاً بإقحام حجةٍ تتعلق بالسُلطة في النقاش؛ الحُجة التي تبين على الأقل منذ عصر النهضة أنها غيرُ علميّةٍ، وهو سلوكٌ يتجلى في الانسحاب إلى العصمة المزعومة للكتاب المقدس والبابا وقرارات المجامع الكنسية التي لا تسمح بمزيدٍ من النقاش والفحص [1].

ولا شك في أن اللاهوت الألماني في حاجةٍ ملحةٍ إلى تطوير علاقته بالعلم، فلقد تم منع أعضاء مدرسة كارل بارث[2] من الحوار مع العلماء تحت تأثير الكراهية التاريخية لأيٍّ «**لاهوتٍ طبيعيٍّ**»[3]. وفي مدرسة **رودولف بولتمان**[4] كان هناك تركيزٌ على الوجود المضيء للإنسان، مصحوبًا بتجاهلٍ تامٍّ للكوزمولوجيا. وكان علماء اللاهوت الكاثوليك مهتمين فقط بالوثائق الكاثوليكية الرومانية المدمرة وإعادة تأهيل **غاليلي وتيلار دي شاردان**[5].

وكانت الأمور مختلفةً تمامًا على الصعيد الأنغلوسكسوني، إذ لم يكن علماء اللاهوت فقط مغرمين بالفيزياء، بل كان علماء الفيزياء أيضًا منشغلين إلى حدٍّ بعيدٍ باللاهوت، وقدموا أعمالاً بينيةً هامّةً. وعلى أمد عقودٍ، كان العديد من الباحثين بمثابة نماذجَ أثمرت عددًا من المنشورات الهامة، ومنهم مثلاً الفيزيائي واللاهوتي الأمريكي **إيان بربور**[6]

[1]-هذا ما طالب به الفيلسوف الألماني برنولف كانيتشيدر Bernulf Kanitscheider في لقاء له مع مجلة طيف العلم ***Spektrum der Wissenschaft*** الألمانية في نوفمبر سنة 1995، ص ص 80 – 83.

[2]-Karl Barth's School.

[3]-Natural Theology.

[4]-Rudolf Bultmann's School.

[5]-تيلار دي شاردان (1955 – 1881) (Teilhard de Chardin)، فيلسوفٌ وكاهنٌ وجيولوجيٌّ فرنسيٌّ تخصص في حفريات ما قبل التاريخ، وساهم في اكتشاف «إنسان بكين» Peking Man، أحد أشهر نماذج الإنسان المنتصب Homo Erectus (المُترجم).

[6]-إيان بربور (2013 – 1923) (Ian G. Barbour)، فيزيائيٌّ ولاهوتيٌّ أمريكيٌّ تخصص في العلاقة بين العلم والدين (المُترجم).

(نورثفيلد، مينيسوتا)، وقد سبقت الإشارة إليه [1]، وكذلك الكيميائي وعالم اللاهوت البريطاني **آرثر بيكوك** (أكسفورد)[2]، و **جون بولكينغهورن**[3] أستاذ الفيزياء الرياضية واللاهوت بكامبردج [4].

ولا يعتريني القلق هنا إزاء التوازي في المنهج بين العلم واللاهوت والتصور الموحد للعلم والعقلانية، من النوع الذي نجده لدى بولكينغهورن في كتبه المبكرة. على العكس، حيث إن الاستقلالية المنهجية لكلٍّ من العلم والعلوم الإنسانية، خصوصًا الفلسفة واللاهوت، تبدو لي هامة، كما أنّ أيَّ موقفٍ دفاعيٍّ تبريريٍّ أراه غريبًا. وبخلاف العلماء الأنغلوسكسونيين، أرغب في مقارنة نتائج العلم قليلاً بالمعتقدات الهلينستية للبابوات اليونانيين، تلك التي تعرضت لفحصٍ تاريخيٍّ دقيقٍ بالغِ الأهميّة[5]، مقارنةً بما يحويه العهدان القديمُ والجديدُ، مثلما يتضح من الشروح التاريخية النقدية المعاصرة [6].

أخيرًا، وفي عملية المقارنة مع العلم، لن يكتفي المرء بالنظريات الكلاسيكية لنيوتن، بل يواجه بثباتٍ نظريتَي النسبية والكم [7].

المعرفة الفيزيائية لا يمكن أن تتجاوز عالم الخبرة:

كان إيمانويل كانط في رؤيته مدركًا غالبًا لحقيقة أن المعرفة الفيزيائية لها علاقةٌ بالمكان والزمان، ولكن لا بالعالم «في ذاته» مستقلاً عن ذواتنا، فالفيزياء

[1]-انظر بصفةٍ خاصةٍ إيان بربور: «الدين في عصر العلم» ***Religion in an Age of Science*** (لندن 1990)، وقد سبقت الإشارة لكتابه: «الدين والعلم» ***Religion and Science***.

[2]-قارن آرثر بيكوك (Arthur Peacoeke): «اللاهوت لعصر العلم: الكينونة والصيرورة – الطبيعية والإلهية» ***Theology for a Scientific Age*: *Being and Becoming — Natural and Divine*** (أكسفورد 1990)؛ وأيضًا بيكوك: «ممرات من العلم نحو الإله: نهاية كل تحرياتنا» ***Paths from Science towards God*: *The End of All Exploring*** (أكسفورد 2001).

[3]-John Polkinghorne.

[4]-جون بولكينغهورن: «الاعتقاد في الله في عصر العلم» ***Belief in God in an Age of Science*** (نيوهافن، 1998)، وينطوي الكتاب على ملخصٍ جديدٍ لفكره. وانظر أيضًا جون بولكينغهورن: «العلم واللاهوت – مدخل» ***Science and Theology*: *An Introduction*** (لندن 1998)، وكذلك عرض أستريد دينتر Astrid Dinter لأعمال بولكينهورن المبكرة بين عامي 1979 – 1990 ذات التوجهات الإبستيمولوجية والأخلاقية، 1999.

[5]-قارن هانز كونغ Hans Kung: «المسيحية – جوهرها وتاريخها» ***Christianity, Its Essence and History*** (لندن ونيويورك، 1995)، وأيضًا هانز كونغ: «المفكرون المسيحيون الكبار» ***Great Christian Thinkers*** (لندن ونيويورك، 1994).

[6]-انظر كونغ: عن كونك مسيحيًا ***On Being a Christian*** (لندن ونيويورك 1977).

[7]-هنا أبني تحليلاتي على الأسس المنهجية التي وضعتها من قبل في كتابي: «هل ثمة إلهٌ؟» ***Does God Exist?***، لاسيما الفقرة المعنونة: العقل أم الإيمان؟: ضد المذهب العقلاني من أجل العقلانية ***Reason or Faith? Against Rationalism for Rationality***، والفقرة المعنونة: إله الكتاب المقدس: الله وعالمه ***The God of the Bible*: *God and His World***. وانظر أيضـًا_أندرياس بينك Andreas Benk: = = «الفيزياء الحديثة واللاهوت» ***Moderne Physik und Theologie***، أطروحة ما بعد الدكتوراه *Moderne Physik* und *Theologie*، حيث يُقدم نقاشًا نقديًا شاملاً لنظريتَي النسبية والكم.

تُعالج فقط عالم الظواهر، ولا يمكن أن تتجاوز من حيث المبدأ خبرتنا بالمكان والزمان.

ومع ذلك، فالفيزياء الحالية تختلف مع كانط في نقطتين:

أولاً: أن التحديدات الأساسية للطبيعة مثل المكان والزمان والسببية لا ينبغي أن تُفهم كمعطياتٍ موضوعيةٍ، بل هي فحسب شروطٌ قبليةٌ لمعرفتنا، وعالم الخبرة لا يرتكز بأكمله على الذاتية الخالصة.

ثانيًا: ليس التفوق المطلق للذاتية الخالصة للعلم هو ما تم استبعاده فقط، بل لقد أصبح «الشيء في ذاته» تصورًا إشكاليّاً؛ فالوعي التكويني ليس بمثابة سُلطةٍ أبديةٍ، ولا هو بمثابة محتوًى موضوعيٍّ لعالم ما وراء الظواهر. وبعبارةٍ أكثر وضوحًا نستطيع القول أن البعد الفيزيائي هو عمليةٌ لا يمكن أن ترتكز فقط على الذات، أو تقوم ببساطةٍ في عالم الأشياء في ذاتها، ولكنها تشكل عالمًا خاصّاً بها، هو ما يسميه **والتر شولتز**[1] «**عالم الفيزياء**»[2].

ويترتب على ذلك أن الفهم الذاتي الكلاسيكي للعلم، الذي يمكن للمرء أن يصفه بوصفه كيانًا كما هو بالفعل، أي كـ «شيءٍ في ذاته»، لم يعد من الممكن الحفاظ عليه اليوم. إن ميكانيكا الكم ومناقشات أسس الرياضيات تشير إلى عدم اكتمال وغموض المعرفة البشريّة، والحق أننا حتى لو تمكنا من جمع كل النظريّات العلميّة في حقلٍ محدودٍ من الصحة، ولو تمكنا من جلبها جميعًا داخل صورة علمية للعالم، فلن تزداد الموثوقية التجريبيّة بالضرورة.

أما بالنسبة للعلماء الذين يأخذون نسبية رؤاهم للواقع مأخذ الجد، على المستوي الأعلى كما فعل **هيزنبرغ**، أو على المستوى العميق كما أفضّل القول، فإن السؤال الذي يفرضه موقفهم هو التالي: ما الذي يجعل العالم متماسكًا في باطنه؟ وليس هذا سؤالاً عن القوة الرابطة بين أصغر الجسيمات (**الكوركات**[3]) في النوي الذرية (وقد فاز كلٌّ من

[1]-Walter Schulz.

[2]-قارن والتر شولتز: «الفلسفة في عالم متغير» ***Philosophie in der Veranderten Welt***(بولينجن، 1972) ص ص 114 وما بعدها.

[3]-Quarks.

غروس[1] **وويلكزيك**[2] **وبوليتزر**[3] بجائزة نوبل سنة 2004 عن عملهم في هذا الصدد)، لكنه سؤالٌ عن أساس ومعنى الواقع بأكمله.

ولا يزال علماء الرياضيات وعلماء الفلك اليوم يتبعون أسلافهم **نيكولاس كوزا**[4]، **وكبلر**[5]، **وغاليلي**[6]، **وحتى كانتور**[7] **وبلانك**[8] يفترضون -على غرار **أفلاطون وفيثاغورث**- أن الخواص الرياضية للأشياء هي بمثابة مشيراتٍ لأصلها الإلهي.

ومع ذلك، فبعد مناقشة الأسس، يجب أن نفكر أكثرَ من أيِّ وقتٍ مضى في أنّ الرياضياتِ، التي هي اختراعٌ للروح الإنسانيّة والعالم، والتي لم تكن خلقًا حرّاً للبشر، مناسبةٌ تمامًا للجميع على نحوٍ مثيرٍ للدهشة، فهي تبدو عقلانيّةً للكلِّ على حدٍّ سواءٍ، ومنظمةٍ، وبسيطةٍ جدّاً في النهاية. الآن يجب أن يكون واضحًا كيف أفهم العلاقة بين العلم والدين.

نموذج التكامل بدلاً من نموذج المواجهة أو الاندماج:

هذا منهجِي:

ليس ثمة نموذجٌ للمواجهة بين العلم والدين: فلا يوجد نموذجٌ لأصولية ما قبل الحداثة التي تتجاهل أو تُلغي نتائج العلم أو الشروح التاريخية النقدية للكتاب المقدس، ولا يوجد نموذجٌ ذو صبغةٍ عقلانيّةٍ حديثةٍ يتجنب التساؤلات الفلسفيّة واللاهوتيّة الأساسيّة ويُعلن بشكلٍ قبليٍّ أنّ الدين لا علاقة له بالأمر.

ليس ثمة نموذجٌ للاندماج ذو طابعٍ متناغمٍ، سواءً أكان الداعي له من اللاهوتيين الذين يمكنهم هضم نتائج العلم داخل معتقداتهم، أو من العلماء الذين يستغلون الدين لدعم أطروحاتهم.

---

[1]-D. J. Gross.

[2]-P. Wilczek.

[3]-H. D. Politzer.

[4]-Nicholas of Cusa.

[5]-Kepler.

[6]-Galilee.

[7]-Cantor.

[8]-Planck.

بل هو بالأحرى نموذجٌ للتكامل ينطوي على تفاعلٍ نقديٍّ وبنَّاءٍ بين العلم والدين، ويتم الحفاظ فيه على المجالات المميزة، ويتجنب جميع التحولات غير المشروعة، ويرفض جميع أنماط المطلقات، بل ويسعى به الناس من خلال البحث والإثراء المتبادلين إلى تحقيق العدالة للواقع بأكمله في مجمل أبعاده.

كذلك أرغب في تأملاتي أن أتغلغل لا فقط في البنية الرياضية للعالم الفيزيائي، ولكن -وبشكلٍ أعمقَ- في المعنى الأساسي لكلِّ شيءٍ في عالم الظواهر الذي يضمها جميعًا [1]. وهنا -حتى بالنسبة للعلماء الذين يفتقدون الإيمان الديني- يؤرقنا حتمًا السؤال عن بداية كلِّ شيءٍ، وبالتالي السؤال عن البداية المطلقة.

[1]-ثمةَ مقاربةٌ أخرى لمشكلات العلم والدين قدمها كين ويبلر *Ken Wilber* في كتابه: «زواج الحس والروح» ***The Marriage of Sense and Soul*** (نيويورك 1998). وانظر أيضًا مجموعة النصوص التي حررها هانز بيتر دور Hans-Peter Dürr تحت عنوان: «الفيزياء والتعالي» 1994) ***Physik and Transzendenz***)، وتشمل مساهمين من بينهم: ديفيد بوهم David Bohm، نيلز بوهر Niels Bohr، ماكس بورن Max Born، آرثر إدينغتون Arthur Eddington، ألبرت أينشتاين Albert Einstein، فيرنر هيزنبرغ Werner Heisenberg، جيمس جينز James jeans، باسكـوال جوردان Pascual jordan، فولفغانغ باولي Wolfgang Pauli، ماكس بلانك Max Planck، إروين شرودنغر Erwin Sehriidinger، وكارل فريدريش فون ويزيكلتر Carl Friedrich von Weizsiiclter.

العلم والدين.. جدلية الاتصال والانفصال واشكالية الانساق المعرفية

عدنان الحساني[1]

أكّد كاتب المقالة على أنّ معارضة التيار العلماني للدين منبثقٌ من اعتقاد العلمانيين بكونه متعارضاً مع العلم، لأنّ الأخير مرتكزٌ على التجربة والعقل بينما الدين مرتكزٌ على العقل والأمور الميتافيزيقيّة.

وفي هذا السياق قال أنّ المثقّف المتدين حتّى وإن سلك النهج العلماني للقول بانفكاك العلم عن الدين، لكنّه في الحين ذاته مكلّفٌ بالإذعان للارتباط الوطيد الكائن بينهما، إلا أنّ واقع الحال ليس كذلك، فالارتباط بين الأمرين لا يعدّ استراتيجيةً في مقابل الفكر العلماني والنزعة الإلحادية، بل هو عبارةٌ عن حقيقةٍ ثابتةٍ ينكرها الملحدون، وحتّى إن تقبّلوا الارتباط المشار إليه فلا بدّ الإقرار بهذه الاستراتيجية التي لا تتناغم مع مشاربهم الفكرية.

نستشفّ ممّا ذكره كاتب المقالة أنّ السبيل الوحيد لترسيخ الاعتقاد بوجود ارتباطٍ وطيدٍ بين الأمرين هو التدين، ولكن حتّى إن أقررنا بدور التديّن في هذا المضمار إلا أنّ الكثير من المتدينين لم يعترفوا بمجمل القضايا العلميّة الموجودة في التوراة، وما أكثر العلماء والمفكّرين الذين تبنّوا في بادئ مسيرتهم الفكرية نزعةً علمويةً لكنّهم في ما بعد سلكوا نهج التدين، كما أنّ الكثير من العلماء والمفكّرين المتدينين يعتقدون بانفكاك العلم عن الدين،

[1]-باحث وكاتب متخصص في الفكر الاسلامي المعاصر. النجف الأشرف، العراق.

لذا لا نبالغ لو قلنا أنّ مسألة تحليل العلاقة بين العلم والدين هي عبارةٌ عن قضيّةٍ خارجةٍ عن نطاق التدين، ولا شكّ في أنّ كلَّ عالمٍ ومفكّرٍ منصفٍ لا محيص له من الإذعان بهذا الارتباط الوطيد الذي لا يمكن إنكاره بوجهٍ.

تطرّق الكاتب في جانبٍ آخرَ من مقالته إلى مسألة العلاقة بين العقل وفلسفة الدين، وفي هذا السياق وضّح أوجه الاختلاف بين المنهجين الديني والعقلي، ثمّ بادر إلى شرح وتحليل المراد من العقلانية في الأوساط الفكرية الغربية وطرح عليها بعض الإشكالات.

بعد ذلك ساق مباحثَ بخصوص العلم الحديث وواقعه في العالم الغربي وتيار ما بعد الحداثة في إطارٍ تحليليٍّ نقديٍّ.

كلمة التحرير

يُشكِّل البعد العلمي للتطور العالمي اليوم بحسب التصور الثقافي الحديث الركيزة الأهم في تحديد معايير النظام الايدلوجي الأوفق للإنسانية. فبقدر ما تقدمه الحضارة أيُّ حضارةٍ كانت من علومٍ إنسانيّةٍ وتقنياتٍ مخبريّةٍ بقدر ما تكون تلك الحضارة مهيئةً لاستلام استحقاقها الريادي والقيادي بصرف النظر عن المبادئ والقواعد الأخلاقية التي تستند اليها اليوم وبسبب هذه النزعة تحولت الرؤية الثقافية لدى الكثير من المثقفين العرب والمسلمين نحو الجنوح إلى العلمانية باعتبارها ضرورةً ثقافيّةً مُلحةً من أجل تكوين البنية العلميّة للمثقف أو العالم أو السياسي بوصفه متفلسفاً بقيم فصل الدين عن السياسة.

وراحت النزعات العلموية ذات النسق العلماني تحيط نفسها بهالةٍ من القداسة ولكن على طريقة الطقوس الماديّة، فهم يرفضون أن يكون لعالم المعنى والدين دورٌ في

تركيز الأصول الأخلاقية للعلم لأن الدين بتصورهم منزوع الصلاحية من أيٍّ دورٍ يقترب أو يتقارب مع العلم..

وعلى هذا فإنّ خلاف المثقف الديني، باعتباره معبَّأً بالمعنى، مع المثقف العلموي، هو أن ما يضعه الأخير من تضادٍّ بين العلم والدين وحين يُنصِّب نفسه كنصيرٍ للعلم على حساب الدين إنما جاء نتيجة خطأٍ في التقدير. إذ ليس ثمة تضادٌّ بين العلم والدين إنما التعارض قائمٌ بين مسلكيْن مختلفيْن للفهم والتفسير. من هنا فإذا كانت هناك قطيعةٌ فهي ليست بين العلم والدين، وإنما بين النهجين العلمي بوصفه تجربةً ماديةً والبياني بوصفه تعبيراً عن عالم المعنى. فالعلم يعتمد على معطيات الواقع والتحليل العقلي وهو ليس معنياً بالنصوص الدينيّة وعلاقاتها مع المعاني ذات النسق الروحي أو الميتافيزيقي، وعلى خلاف منهج العلموية العلمانيّة يصدق الأمر مع المنهج البياني المعنوي الذي يجد في النص وما وراءه من معانٍ ودلالاتٍ روحيّةٍ مصدره الرئيسي لتكوين المعرفة وما يساوقها من مقاماتٍ واعتباراتٍ عقليّةٍ وعقلائيّةٍ ولا يشكّل ذلك مفارقةً مع العلم، لأن العلم أيضاً له دورٌ محوريٌّ في تكوين البنية المعرفية وتزويد حقول المعرفة الدينيّة بالكثير من المعطيات ذات السمة التطبيقية أو التحليليّة على حدٍّ سواءٍ.

لهذا فإن المثقف الاسلامي معنيٌّ بحل هذه القطيعة عبر عملية التوفيق بين النزعتين من دون اللجوء إلى استلابٍ لصلاحياتِ منطقةٍ على حساب أخرى، فإن منطقةَ العلم خاضعةٌ لمسلمات العقل والتجربة ومنطقةَ الدين خاضعةٌ لمسلمات العقل والبيان. فهو -أي المثقف الإسلامي- من جانبٍ يتقبل النتاج العلمي والسلوك المنهجي الذي يتبعه العلماء في الكشف عن أسرار الواقع وخفاياه، لكنه من جانبٍ آخرَ حريصٌ على التمسك بالمبادىء والقيم التي جاء بها النص والمبادئ الدينيّة المتعلقة باعتباراته الشرعيّة والأخلاقيّة، ما يجعل من المثقف الديني مختلفاً تماماً عن النهج الذي عليه المثقف العلموي الذي يذهب بعيداً نحو التطرّف في إزاحة الدين عن أيٍّ صلاحيّةٍ معرفيّةٍ.

وبالتالي، يرى المثقف الديني أنّ العلمَ والدينَ منسجمان إلى حد الاندماج، بل إنّ

المثقف الديني يعتبر أنّ النتاج العلمي لعلماء الطبيعةُ يشكِّل دعماً كبيراً لتأييد ما ينطق به النص وما تقتضيه ظروف عالم المعنى.

من هنا نجد أن الرؤيةَ الثقافيّةَ النقديّةَ قائمةٌ على تشخيص الإشكاليّة التي أراد المثقف العلموي تركيزها من خلال إيجاد حالةٍ من القطيعة بين العلم والدين.

وبهذا نستطيع أن نُعيّن إحدى أهم الوظائف التي ينبغي أن يحملها المثقف الديني على عاتقه وهي المزاوجة بين النهجين البياني والعلمي وبعبارةٍ أدقَّ أن يُزاوجَ بين العلم والدين أو الواقع الذي يتصل به العلم والواقع الذي يحكي عنه النص..

كما نستطيع أن نُحدِّد المجال المعرفي الذي تتقاطع فيه الرؤى الكونية الإسلاميّة مع الرؤى الكونيّة الماديّة والغربيّة حيث لا بد أن نُركِّز دائماً على ضرورة تنقية العلوم الإنسانيّة (القانون والسياسة والاجتماع.. والخ) من مخلَّفات الثقافة الغربية ومن إلقاءات النزعة الحداثية والعلمانية من خلال إيجاد فضاءٍ من المقاربات المعرفيّة بين هذه العلوم والعلوم الدينيّة.

ولعلّ المعيار الأول لاكتساب المعرفة والعلم للصلاحيات المناسبة للتداول الثقافي هو معيار الإيمان، فهذا المعيار هو الكفيل بتغطية حاجات النفوس البشرية بما يناسبها من مكتسباتٍ ثقافيّةٍ وعلميّةٍ ومعرفيّةٍ لأن مقتضيات الإيمان هي الأقرب إلى والأوفق مع مجريات السنن التاريخيّة، فكلُّ نكوصٍ وتسافُلٍ في المجتمع البشري سببه الثقافات الهدامة التي لا تستند إلى الإيمان والتوحيد، وكلُّ ارتفاعٍ وتقدّمٍ وبقاءٍ وديمومةٍ يعود إلى مدى التزام المجتمع بأسس الإيمان والطاعة والمثاقفة التي تستند إلى تلكم الأسس.

وحينما نريد أن نُجريَ مقارنةً بين هذه الرؤية وبين الرؤية المادية للعلاقة بين العلم والإيمان أو بين العقل والإيمان فإننا سنكتشف إشكاليّاتٍ متنوعةً تحكم سير العلاقة التي تربط بين العقل من جهةٍ والدين من جهةٍ أخرى، ويأتي ذلك تبعاً لإشكاليّة القراءات المتعدّدة في تفسير هذه العلاقة ويمكن تمييز هذه الإشكاليات وفق المحددات التالية:

1. إشكالية الإمساك بزمام السلطة المعرفية،

2. إشكالية تعيين الحدود المعرفية ضمن مناطق الفراغ،

3. إشكالية توزيع السلطات في إدارة الثابت والمتغيّر،

4. إشكاليات تعيين الصلاحيات في نطاق المحكي والمسكوت عنه.

وغيرها من الإشكاليّات التي تتعقّد وتتداخل وفق تنوُّع المدارس العقليّة والدينيّة المختلفة وهي الإشكاليّة الأعقد أقصد أن التنوّع المدرسي بحد ذاته يُعدُّ إشكاليّةً أساسيّةً في تحديد دائرة هذه العلاقة، فالمدرسة اليونانيّة في حاقِّ كونها مدرسةً عقليّةً فلسفيّةً فهي أيضاً مدرسةٌ دينيّةٌ ميتافيزيقيّةٌ تُؤمن بما وراء الطبيعة وربما تستند إلى شريعةٍ وقانونٍ دينيٍّ بل ذهب بعض الباحثين إلى القول بنبوة أرسطو، ونلاحظ تاريخيّاً أنّه كلما تناسخت الشرائع تتناسخ معها إشكاليّة العلاقة مع العقل فنجد أن العديد من المسائل ذات النسق الفلسفي العقلاني عند اليهود تبدلت إلى نسق آخرَ مختلفٍ عند النصارى، وهذا يُثبت أن العقلانيّة التي تتحايث نسقيّاً مع الدين هي في الأغلب ما يدور مع مقتضيات العقل العملي وما يرتبط بفلسفة الدين والأخلاق وما يترتّب على الارتكازات ذات النسق الانتزاعي (**العقل الاعتباري**)، أما **الشؤون العقليّة النظريّة (الأوليّة)** أو **التوليديّة (التحليليّة)** فهي نسقٌ ثابتٌ غيرُ قابلٍ للتقريظ البنيوي للمدارس (الدينيّة وغير الدينيّة) فلقد (قام اللاهوتيون المسيحيون بالمزاوجة بين العقيدة الفلسفيّة الإغريقيّة القائلة بعقلانيّة العالم السماويّة القابلة للفهم من جهةٍ والعقيدة الدينية اليهودية القائلة بعالم الرب الإبداعي المتجلي عن إرادة الرب السماوية والمُضفي على تاريخ الإنسان معناه الخلاصي، ففي المسيح أصبح اللوغوس إنساناً وأصبح التاريخي والأزلي المطلق والشخصي واحداً).

فمن خلال هذا النص الذي عرضه **تارناس** كأنموذجٍ تاريخيٍّ صارخٍ لامتهان العقلانية بحسب تصوّره نعلم أنّ جميع المدارس البشريّة تتفهّم علاقة العقل بالدين إلّا أنّها غيرُ قادرةٍ على استجلاء هذه العلاقة بالكيفيّة التي تتصل من خلالها بالواقع، فتارةً تتأطر بكيفيّةٍ تركيبيّةٍ بنيويّةٍ وأخرى بكيفيّةٍ تفكيكيّةٍ..

وحينما نتتبع مشكلة العقلانية الغربية في منهجها التجريبي نجد ثمة مجالَيْن علميين

تعاقبا في تكوين البنية التحتية لهذا المنهج عند الغرب مع أن كلا من هذين المجالين احتلّ مرتبةً عاليةً في التطور العلمي البشري ما أتاح لهما تكوين أصولٍ منطقيّةٍ لكلٍّ منهما، وأقصد على وجه التحديد المنطق الفيزيائي والمنطق الرياضي. وبما أنّ مجال الفيزياء أسبقُ رتبةً في التحول المنطقي عند الغرب من المجال الرياضي فهو يُعدُّ المرتكز الأقدم للمنهج التجريبي لديهم..

فلم تكن النظريّة النسبية لأنشتاين مجردَ إضافةٍ علميّةٍ أثّرت في التطوّر التقني والفيزيائي للعالم بل إنها تُعتبر مرجعيّةً تأسيسيّةً للتنظير والتعميم المنطقي في شتى مجالات العلوم..

أكثر من ذلك حيث إنّها تخطّت بحسب التنظير الغربي مساحة العلوم وانتقلت إلى مساحاتٍ فلسفيّةٍ رحبةٍ من قبيل نسبية الأخلاق وإحالات اللغة ونسبية الفهم وتعدد القراءات، وعُمِّمت على مستويات تنظيرٍ مختلفةٍ من قبيل النسبيّة الذاتيّة والنسبيّة الفرديّة والنسبيّة التطوّريّة.. إلخ..

من هنا فإن المحدد الأساس الذي تستقر عنده النتائج المتولدة عن أصول المنطق الرياضي والفيزيائي على حدٍّ سواءٍ هو عنصر الاستقراء. نعم ثمة محدداتٌ أخرى دخيلةٌ في توليد هذه النتائج ترتبط بمراكز الوقائع والاحتمالات ودَوَالّ الإحصاء إلا أنّها جميعاً تتصل بعواملَ من قبيل التكرار والكم وهي عواملُ استقرائيّةٌ بحتةٌ.. فكان منطلق العقلانية الغربية لتفريغ الحالة الميتافيزيقية للدين من حمولتها العقلية هو هذه المفارقات التجريبية والنظريات القائمة على الاحتمالات والاستقراء، ومِن ثَمَّ نفي الإطلاق والاتجاه نحو النسبية..

إذاً، معيار الإيمان أو القاعدة الدينيّة في توسيط الحدود العقلية هي المرجعيّة الأساس لتحديد العلاقة مع القيم العلميّة فكلما كانت هذه القيم منسجمةً مع نواميس الكون والطبيعة ومع السنن التاريخيّة السوية كلما اكتسبت صلاحيّاتٍ مناسبةً في تمرير مفاعيلها الاجتماعيّة وتضاعيفها الحضاريّة..

العقلانيّة والعلاقة مع فلسفة الدين

الدين في منطق القران الكريم ليس بديلاً عن العقل في تقصي الحقائق بل هو مرشدٌ له في المناطق غير الآهلة بعناصر القياس، ومُقِرٌّ له في مناطقه المحددة بمعاييره التامّة أو الناقصة كما في البرهان أو الاستقراء وغيرها من أدوات العقل المعرفيّة..

ولعل منشأ الاختلاف بين المنهج الديني والمنهج العقلاني الغربي هو في تفسير وظيفة هذه المرجعية (العقل). فثمة اتجاهٌ يرى أن العقل هو الطريق إلى الحقيقة بما هي حقيقةٌ يقينيّةٌ وبالتالي فهو يعين لنا كيفيّة الإمساك بالطريقة والإيديولوجيا الموحّدة والثابتة التي تناسب طبيعة الوجود الإنساني وموقعه في العالم وتتصل بالأصول العامّة للحياة والوجود.. وهذا الاتّجاه هو الدين.

أمّا الاتّجاه الآخر فيرى أن العقل ليس سوى طريقٍ إلى التكامل والتطور والتكوثر الانفصالي للعلم، أي إننا لسنا معنيِّين بالحقيقة بقدر اهتمامنا بالوصول إلى درجة التكامل العلمي والترف المعرفي الذي يوفر للبشر رفاهاً اجتماعيّاً متقدّماً. فما ننتظره من العقل هو قدرته على توفير فرص التكامل من حيث الاستكشاف، وهذا الاستكشاف ليس هو الغاية وإنما هو محطةٌ لمعرفة ما ينسجم مع تلك الحقيقة العلميّة التي ستكون بمثابة تحوّلٍ اجتماعيٍّ واقتصاديٍّ وتقنيٍّ باتجاه التكامل والرفاه. وبما أن الغاية تبرر الوسيلة فإن الوصول إلى هذا الترف والرفاه لا يمكن أن تكون وسيلته منبسطةً مع قيمٍ منطقيّةٍ ذاتِ مناشئِ انتزاعٍ ميتافيزيقيٍّ، لأن هذه المناشئ تُقدِّس الحقيقة بوصفها الإبسيتيمي وتهتم بها أكثرَ من اهتمامها بالبنية التكوينية التي تتعامل مع المعقول بوصفه الفينومولوجي، لذلك انتهج هذا الاتجاه طريقة التماثل بالتجربة بمعنى أن نعطيَ أحكام المثل للمثل من خلال التجربة والملاحظة والاستقراء فقط لا بالقياس والبرهنة والمشاكلة الصارمة بين الحدود ذات الأبعاد التجريديّة الصِّرفة..

ولعلّ المنطلق البراغماتي الذي اعتنقه أتباع هذا الاتجاه أتاح لهم التجرد عن أغلب القيم ذات الحيثيّات التقييديّة إن على مستوى الفكر أو على مستوى السلوك ووضع بين أيديهم آفاقاً منفلتةً أخضعت كلَّ شيءٍ للقيم ذات الحيثيّات التعليليّة والتجريبيّة..

فلم تكن مشكلة المعقول اللاحسي عند المدارس الغربية مشكلة تقابلٍ عدميٍّ فحسب، بل راحت تبحث عن متقابلاتٍ قلقةٍ علها تحمل أجوبةً جدليّةً تنفلت عن عقال الحقائق الخلفية للطبيعة. والوجود فلو بحثنا عن مفهومٍ محدّدٍ عند هذه المدارس، وليكن مفهوم الواقعية على سبيل المثال، فإننا لا نجد بالمقابل منه تمثُّلاً لا واقعياً بمعناه العدمي وإنّما تمثلاتٍ مختلفةً ومتباينةً من حيث التنظيرُ والتأصيلُ المنطقيّ. فنحن نتحدث في مقابل الواقعيّة عن المثاليّة وعن الشكية وعن الظاهراتيّة و... إلخ، وإذا تحدثنا عن مفهوم النظام بشكله الطبيعي فإننا لا نتحدث بالمقابل عن اللانظام بقدر حديثنا عن الفوضوية أو الصدفة أو الطفرة أو الانتخاب أو ... إلخ، وهذا يعني أنّ العقل لا يملك سلطةً معرفيّةً تُخوّله التأثير كوسطٍ إثباتيٍّ للحقيقة، وإنما هو مجرّدُ مثيرٍ نفسيٍّ يتماهى مع الظاهرة ويتلبس تموجاتها المتحولة من أجل أن تستجيب لتساؤلاته الصادرة بموجب التجوال النفسي للمستشكل..

بل ذهب بعض مفكري الغرب إلى أكثر من ذلك حيث رفضوا أن يتسلم العقل مفتاح الحكم فضلاً عن الإدراك والاستكشاف، وإنما يجدر بالعقل بحسب زعمهم أن يقع نتيجةً من نتائج العلم وهو ما صرّح به **غاستون باشلار** من أن:

«ليس ثمة عقلٌ ثابتٌ يحكم جميع أنماط معرفتنا، فالعقل نتيجةٌ من نتائج العلم وهو إنشاءٌ لاحقٌ، غايته الإفصاح عن المناهج العلميّة».

من هنا لا يمكن أن نحدّد ضابطة موضوعيّة صريحة ومحدّدة حول مفهوم العقلانيّة عند الغرب واعتقد أن السبب يعود إلى ذلك الأساس المعرفي الذي انتهجته هذه المدارس لاستكشاف العلاقات الموضوعيّة بين القضايا والأشياء.. وهذا الأساس يعتمد التجربة وما يدور في فلكها من أدواتٍ وعناصرَ ومفاهيمَ كموميةٍ، كالملاحظة والتكرار والظاهرة والاحتمال والإحصاء والاستقراء. ولكي نُقيم هذا الأساس لا بد أن نستعرض مواصفاتِه المعياريّةَ..

هذا من الناحية العلميّة، أما من الناحية النقديّة فإن العقلانيّة الغربيّة قد سوّغت لنفسها أن تنتزع من الإيدلوجيات الدينيّة مبرِّراتها القيميّة وأن تمارس في حقّها أبشع عمليات التشويه، وذلك باتّباع طرائقَ نقديّةٍ تستند إلى افتراضاتٍ مجردةٍ عن التصور العقلي الخالص، فضلاً عن التصديق وعناصر الحكم المنطقي السليم (فهي اتجهت إلى

حذف القداسة من مصادر المشروعية ومنابع المعنى، واتّجه مبدأ هذا الحذف بصورةٍ خاصةٍ نحو رؤية العالَم لأنّها النواة المركزيّة التي تدور في فلكها جميع عناصر الثقافة الأخرى، (المعرفيّة والقيميّة وغيرهما). فرؤية العالَم ليست انطباعاً شخصيّاً عن العالَم المحيط بنا فحسب، إنّما هي كيفية فهمنا للعالم، وطريقة التفكير فيه، ومقاصد الفعل الإنساني التي يسلك الإنسان من أجلها. فالرؤية موصوفةٌ بالكلّية والشمولية. **والعقل الحداثي** قدّم لنا صورةً «عقلانيةً للعالم تدمج الإنسان في الطبيعة، والعالَم الصغير في العالَم الكبير، وترفض كلَّ ثنائيّةٍ للجسد والروح، للعالم البشري وللعالم المتعالي».

في المقابل من ذلك، فإنّ المنطق القرآني كما أسلفنا قد وضع العقل في مرتبته اللائقة من دون أن يستلزم ذلك تعطيلاً لمدركاته. في منطق القرآن، يحتل الوحي موقع القيادة والتوجيه لباقي مصادر المعرفة وخصوصاً العقل. لِمَ؟ لأن الوحي هدايتُه ترتبط بكلِّ الأبعاد الفوقيّة والتحتيّة التشريعيّة والتكوينيّة المبادئ والنهايات، بينما العقل هدايتهُ بنيويّةٌ ذاتُ مبادئَ أوليّةٍ تتصل بالفطرة والقياس إلى الواقع بوصفه طريقاً للحس أو الخيال أو الوهم أو الإدراك العقلي.

نَخلُص من كلِّ ذلك إلى أنّ الكمال الإنساني متَّصلٌ بتحصيل السعادة، وللسعادة طريقٌ واحدٌ يمرّ باليقين ليصل إلى الحق ولا يمكن للمثقف الواعي أن يتخذ من الباطل سبيلاً لأن الثقافة ليست مجردَ تراكمِ معلوماتٍ وخبراتٍ، بل هو نسقٌ منظوميٌّ متحركٌ باتجاه التكامل مع الحقِّ، والحقُّ طريقُه اليقينُ، واليقينُ منشأهُ الاتصال بمبادئ الثقافة الحقة، وهذه المبادئُ هي المعاييرُ التي حددها الدين بوصفه إلهيّاً لتكون مَنْشَأً للثقافة الحقة من قبيل العقل والوحي..

فلسفة الدين وأصالة اليقين من المنظور القرآني

حينما نريد أن نستكشف الماضي ونستحضر محتواه الداخلي لتقديمه كمنجزٍ حضاريٍّ مفعمٍ بالحيوية والعطاء والتجدّد، علينا أن نُعيِّن تأصيلاً ثابتاً قادراً على تحويل ذلك المضمون إلى خيارٍ استراتيجيٍّ للتعامل مع المتغيّرات الحضاريّة المتجدّدة من خلال تكوينه في أنساقٍ وصياغاتٍ وأطرٍ وبرامجَ تتوافق تماماً مع متطلبات العصر...

لكن ما هي الأصالة التي تستحق أن تكون نقطةَ إرجاعٍ واسترجاعٍ وتكوين الحالة الثقافية مجتمعيّاً وحضاريّاً؟ لأن الأصول هي التي تميز الحضارات وتعين نقاط ارتكازها الحضاريّة والثقافيّة. ثمّة مدارسُ اتّخذت مثلاً أصالة القوة كنقطة ارتكازٍ للتنمية الحضاريّة ومنها ما اتّخذت أصالة العمل، وأخرى أصالة المجتمع، وهكذا. فما هي الأصالة التي نستطيع من خلالها تعيين نقطة الارتكاز الحضاري الذي نؤمن به كمسلمين؟

وبما أن معظم المدارس الغربيّة، حينما تريد أن تستكشف الحضارات القديمة من حيث أثارُها الماديّة والثقافيّة، فهي تحاول استحضار أربع مفاهيمَ بحسب ما يُطلقون عليه **بالأركيولوجيا** وهي:

1. مفهوم الحادث الذي يتعارض مع الخلق والإبداع،
2. مفهوم السلسلة الذي يتعارض مع الوحدة،
3. مفهوم الاطراد الذي يتعارض مع الأصالة،
4. مفهوم الإمكان الذي يتعارض مع الدلالة.

من هنا فإن الأركيولوجيا تتناول الانقطاع والانفصال ولا تهتم بالبدايات والنهايات. ولعلّ أغلب هذه المدارس تؤمن بالقيم الانفصالية للثقافة والمعرفة، والقليل منها من يؤمن بالقيم الاتصالية ذات المسوغ التاريخي التراكمي التطوري.

بالمقابل من ذلك، فبما أننا من أنصار الاتّجاه الاتصالي إلا أن لنا أصولاً وأسساً تختلف جذريّاً عن تلك المدارس ونقاطها الارتكازيّة. فما هي الأصالة التي نعود إليها كنقطة استرجاعٍ حضاريٍّ بحيث نستحضر معها (**الوحدة والأصالة والدلالة بالإضافة إلى الخلق والإبداع والتطوّر**).

نعتقد أن الحضارة الإسلاميّة بوصفها حضارةً قرآنيةً، فهي مرتبطةٌ تأصيلاً بالتوحيدِ كعقيدةٍ وبالعبادة للّهِ تعالى كسلوكٍ. وبما أن العبادة تتّصل بدالة اليقين بوصفه غايةً ومقاماً (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فالأصالة المعرفيّة عند المثقف المسلم هي (أصالة اليقين).

فاليقين هي نقطة الارتكاز بين العقيدة والسلوك من جهةٍ وبين متطلبات الحضارة السياسيّة والاجتماعيّة المتجدّدة والمتطورة من جهةٍ أخرى.

وبذلك نكون قد أحرزنا مفهوم الوحدة والدلالة والاتصال بعالم المعنى من جهةٍ وبالتاريخ ومضامينه الثابتة من جهةٍ أخرى، وتلك هي مفاهيم القيم الاتصالية والتطورية للمعرفة والمثاقفة بين المجتمع واصوله الثقافية.

وبذلك تكون العبادة طريقاً نحو أصالة اليقينِ، واليقينُ موضوعاً للتوحيدِ، والتوحيدُ هو الاتّصال بالحقيقة الأولى (**معرفة الله**) وبالحقائق ذات المعاني المتعالية والتي تحقق للإنسان وصوله إلى السعادة المعنوية.

ولكن ينبغي أن نفهم أنّ أصالة اليقين التي نؤمن بها كنقطة ارتكازٍ معرفيٍّ وحضاريٍّ لا تتقوم بالعناصر الوحيانية فحسب، وإن كانت تلك العناصر تُشكِّل مضمونها ومحتواها ومحورها الأساس، إلّا أن ثمة عنصراً آخرَ بنفسه قد أُتّخذ من قِبل العنصر الوحياني كمعيَّنٍ ومحدّدٍ أصيلٍ في تحريك خاصية الارتكاز الثقافي والمعرفي، وهو العقل. فالعقل هو العنصر الخام الذي تُوفِّر موادُّه الأوليّةُ وحدودهُ المبدئيّةُ إمكاناتِ الإنتاج المعرفي، مُنْضَمَّاً إلى المنجز الوحياني المتعالي. فالوحي هو منظومةُ امتيازٍ معرفيٍّ خاصةٍ تتقاطع مع العقل في مناطقَ معيّنةٍ وتتصل به في مناطقَ أخرى..

واليقين على شرط الإسلام ليس مجردَ توجُّهِ الذهن وإذعانه بنتيجة البحث والاستكشاف، بل هو استحضارٌ للقيم الحقة واستبعاد الباطل ولا يتأتى الاندماج بالحق إلا من خلال التخلّق به. فالغايةُ إذاً من المعرفة هو الاندماج بالحق والتخلق به من خلال الطاعة والعبادة والانصراف عن كل القيم الهابطة التي تضر بهذا المسار المعنوي والسلوكي للإنسان.

أصالة اليقين والمصدر القرآني للمعرفة

لم يكن التأصيل لمقولة اليقين مجردَ مقاربةٍ وتوليدٍ نظريٍّ، بل هو إنشاءٌ وجَعْلٌ وَحْيانِيٌّ يُجسِّد عناصر الواقع الموضوعي لحركة المجتمع القرآني. والجعلُ اليقيني ليس معناه جبراً ذهنيّاً للمعرفة ونتائجها بل هو نسقٌ ينعزل عن بعض المناطق التي يضيء

عليها عقل الإنسان بوصفه محدودَ القياسات ويتصل مع العقل -يؤيده أو يهديه- في بعض المناطق ذات الأبعاد التكوينيّة أو ذات المناشئ الصناعيّة من قبيل التدليل والتعليل والبرهنة.. في حين أن مجمل المدارس الغربية باتت ترفض الاتصال بشيءٍ اسمه اليقين حتى أن **بوبر** باعتباره من منظري المنطق العلمي الحديث يقول: بأن (**النظريّةُ تكون علميّةً فقط إذا هي كانت قابلةً للتفنيد**). ويُستنتَج من ذلك أن هدف العلم لدى بوبر لا يتمثل إذاً في الوصول إلى ما هو يقينيٌّ وحقيقيٌّ بطريقةٍ نهائيّةٍ، بل العكس هو الصحيح في هذا المنظور الجديد للعلم.. وهذا تنكّرٌ واضحٌ للبديهيات وانقلابٌ شاملٌ على كل الأسس الفكريّة للإنسان السوي.

وحينما نريد أن نستنبط ظاهرةً يقينيّةً من خلال آيات الكتاب الكريم فلا يسعنا إلّا أن نُفتِّش عن تلك الأصول المعرفية التي ثبّتها الكتاب الكريم. وهذه الأصول تتصل بطرقٍ وآلياتٍ متعدّدةٍ، منها **الطريق الحسي** ومنها **الطريق العقلي** ومنها **الطريق الوجداني** (الحدس والإلهام) ومنها **الطريق القرآني** الذي يعتمد البرهنة المباشرة كما في قوله تعالى (**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**).

من هنا فإنّ أصالة اليقين هي منهجٌ للوصول إلى معارف القرآن الكريم والمعارف الإسلامية الأخرى. واليقينُ له مراتبُ ومستوياتٌ منها ما يُحقق الاطمئنان العالي بأيِّ طريقةٍ كانت (**الكشف والشهود.. الاستدلال المباشر.. الاستدلال غير المباشر.. المقطوع به من النص**) ومنها ما يحقق الظن الموجب للاطمئنان (**النقول والسمعيّات والاجماعيّات** وغيرها).

والكتاب الكريم باعتباره نصّاً متعاليّاً قطعيَّ الصدور فهو المصدر الأساس للمعارف والذي يحقق بموجبه مقتضيات اليقين والبرهنة الوحيانية المباشرة.

ولكن كيف لنا أن نستنطق القرآن الكريم بناءً على تلك الأصول المعرفيّة بحيث تتكون لدينا بنيةٌ معرفيّةٌ متأصلة باليقين أو بما هو موجبٌ لاستقرار النفس واطمئنانها..

لا شك في أن عملية الاستنطاق ليست أمراً سهلاً ومُتاحاً لكلّ الناس، خصوصاً وأن الكتاب الكريم له مراتبُ وبطونٌ وفيه المحكم والمتشابه وفيه الناسخ والمنسوخ والخاص والعام.. و إلخ.

ولكن الجو العام، الذي يتيح للإنسان الاتصال بالحد الأدنى لعملية الفهم، يمكنه أن يُعطيَنا عناصر الاستنطاق ذات النسق الاجتماعي المتحرّك. فالمجتمع القرآني هو المجتمع الذي يتفاعل مع القرآن وتعاليمه من منطلق الفهم العام والأجواء اللغوية الظاهرة على سطح الوعي ولو بمعونة التنبيه والتبليغ الراشد، أي بمعونة التعليم والتزكية، فإن التعليم والتزكية توفر للمجتمع حالةً من الوعي المناسب للتحرك باتجاه الأصول المعرفية الواعية للقرآن الكريم.

العلم والدين وامكانات التخطي لمراحل التطور التاريخي

حينما نتكلم عن مجتمع **ما بعد الحداثة** وفق المنظور الغربي فبالضرورة لا نخرج عن دائرة الاحتياجات. الفارق بين احتياجات عصر ما بعد الحداثة عما قبلها هو أن الحضارة الغربيّة عاشت في **عصر الحداثة** تكوين الذات ضمن معطيات التطور الاقتصادي وعلاقته بالنظم السياسية. أما عصر ما بعد الحداثة فهو عصر الانتقال إلى مرحلة الانفصال عن الذات والاتصال بالأشياء في دائرة طبيعتها الترفية أو التوكيل عن الذات حيث أصبح للألة والروبوت الحضور الأول في الفعاليّات الحياتيّة، ولم يبق للإنسان إلّا الانصياع للهامش، وعليه سوف يكون النظام الاجتماعي وبالتبع السياسي في حالة سباتٍ فتنام تبعاً لذلك فعاليات الفطرة والاعتدال الغريزي ويسيطر الترف على ميوله فتتصعد عوامل الطغيان والعدوان على سائر الحضارات التي لا تعيش عصور السوبر حداثة وما بعدها.

من هنا نفهم السر في تركيز الإسلام على قيم النفس والذات وتهميش قيم الأشياء والحاجات إلّا بقدر الضرورة وذلك لأن كمال النفس يعطيها حافزاً للاحترام، فتكون ثقافة الاحترام هي السائدة بين الإنسان ونفسه وبينه وبين الآخرين، وتبعاً لذلك تتلاشى الميول إلى الظلم والعدوان وبالتالي تكون الحاجةُ إلى النظام السياسي غيرَ خاضعةٍ لتلكم الميول ما يُسهم في الاستقرار الاجتماعي والسياسي، وبالتالي تتصاعد قيم المجتمع نحو العصمة.

طبعاً هذا من حيث النظريّة والمبدأ، أما من حيث الواقع العملي فلا ريب في أن العالم الإسلامي، وهو ينوء تحت قيم الاستضعاف من جهةٍ وقيم الابتعاد عن القيم من

جهةٍ أخرى، وضعُه في دائرة الحرمان القيمي وبالتالي فهو غيرُ جديرٍ في هذه المراحل بإدارة نفسه فضلاً عن إدارة الحضارة الإنسانيّة ككلٍّ. لذا فإن الفقه السياسي الإسلامي ومن خلال ما يتمتع به من مناطقِ فراغٍ تشريعيّةٍ على شرط مدرسة الإمامة يحاول أن يُدير هذه المراحل وفق الظروف الاستثنائية المتاحة ووفق نظريّاتٍ فقهيّةٍ غيرِ إجماعيّةٍ.

التفسير المعرفي لهذه المرحلة

أمّا ما هو الفارق بين نظرة الغرب إلى قيم ما يسمونه ما بعد الحداثة وهو بحسب أمانيهم سيكون ناتجاً عن معطياتٍ وقيمٍ علميةٍ تقنيّةٍ صرفةٍ بحيث تنعدم القيم الذاتيّة فضلاً عن القيم الكبروية الكلية، بينما بحسب نظرتنا الإسلامية وقيمنا ومعطياتنا فإن مثل هذه المرحلة والتي لا يمكن الانتقال إليها إلّا بقدرةٍ بشريّةٍ استثنائيّةٍ متمثلةٍ بالمعصوم ناتجة عن تغليب الثوابت السلوكيّة وأهمها ثابتة العدل بالإضافة إلى قيم العلم والتطوّر التي ستتأتى بحسبنا عن الاتصال بملاكات الحقيقة العلميّة المطلقة وأهم فارقٍ بين النظرتين هو كالتالي:

إذ تعتمد نظريّة الحداثة في تقنين قواعد العلوم على مبدأين أساسيين:

الأول: النسبية.

الثاني: الشك المنهجي (الريبة).

والمبدأ الاول هو وليد نظرية **أينشتاين** في الفيزياء الحديثة وهي النظريّة التي تحدّد الإطار النظري لفهم العالم في أبعاده الكبرى.. النجوم.. المجرات وتجمعات المجرات.

والمبدأ الثاني هو وليد نظرية **هايزنبرغ** في صياغته الجديدة لنظريّة ميكانيكا الكوانتم وهي النظريّة التي أوّل من شكّل مفاهيمها الفيزيائي الألماني (**ماكس بلانك**) وتطوّرت بعد ذلك على يد مجموعةٍ من الفيزيائيين وهم (**لويس دي بروليه، وارفين شرودنغر، وماكس بورن**) ومن ثم جاء **هايزنبرغ** الذي أسس هذا المبدأ باعتباره يحدّد خصوصيّة نظريّة (الكوانتم)، وهي النظريّة التي نشأت على أنقاض نظريّة النسبيّة وإن لم تُلغِها من بعض خصوصياتها ومبادئها التي إلى الآن تُدرَّس في الجامعات.

وبما أنّ النسبيّة والشكّ ضد الحتميّة والإطلاق، فإن جميع الخصوصيّات الناتجة عن هذه القواعد العلميّة لا يمكن الركون إليها وتعميمها على السياقات التطورية للمجتمع والسياسة. نعم نتائجُها التقنيّةُ قد تكون مضمونةً خصوصاً وهي ترتبط بالخواص الفيزيائيّة والكيميائيّة للأشياء، ونحن قلنا أن القيم المرتبطة بالأشياء لا يجوز أن تُعمَّم على قيم الإنسان، ومن أهمِّ القيم الإنسانيّة المحرمة والتي ليس من حقِّ أحد التلاعب بها هي قيمه الاجتماعيّة وإدارته السياسيّة، لذلك نحن نرى أن الديمقراطية باعتبارها أحد مخارج النسبية والتعددية لا تمتلك قيمةً ذاتَ بعدٍ معنويٍّ أصيل يتصل بالحقائق التكوينية للبشر والتي لا يمكن الاتصال بها إلّا من خلال تشريعاتٍ وتقنيناتٍ خاصةٍ ترتبط بمِلاكاتٍ علميّةٍ خاصّةٍ لا يملكها إلّا المعصوم بحسب اعتقادنا.

أمّا النظريّة الإسلاميّة في تقنين مبادئ العلوم فهي تقوم على ركيزتين:

البرهان العقلي أو (الإطار المعرفي).

الوحي أو (الإطار ما فوق المعرفي).

ولكن مع أنّ هاتين الركيزتين من حيث الصلاحيات المتّصلة بمِلاكاتهما التامة قادرتان على تحريك القيم المتصلة بالإنسان وبالأشياء معاً حيث يمكنهما تحريك الإطار الحضاري التطوري إلّا أنهما من حيث القابليات البشرية منفصلتان عن واقع الأمة إلا بحدود بعض المِلاكات الناقصة المرتبطة بالقدرة ذات الطابع اللامعصوم عن الخطأ.

ولذا فإن عصر ما بعد الظهور سيكون عصر حضور المِلاكات التامّة للعقل والوحي معاً، فتتحرر العلوم من النقص المِلاكي أو النسبية والشك وينبسط اليقين ليتحقق بذلك الطور ما فوق المعرفي للإنسان الذي سيتصل بعوالمه العقلية بصورةٍ مباشرةٍ.

وبالتالي تكون العصمة العلميّة كفيلةً بتحقق العصمة الإداريّة والسياسيّة فيكون المجتمع مؤهَّلاً لتقرير مصيره وإدارة حركته التاريخيّة وفق القيم اليقينيّة التي ستكون شاملةً لجميع السنن التاريخيّة والنواميس الطبيعيّة.

العلم الحديث والرؤية الكونية الغربية.. قراءةٌ نقديّةٌ

1. نظريّة المعرفة ونظريّات الفيزياء في الفكر الغربي

لا يخفى على من له اِطّلاعٌ معرفيٌّ جيّدٌ في أروقة المدارس الغربيّة من أن المفاهيم التي لها علاقةٌ بتكوين النظريّة المعرفيّة هي متغيّرةٌ وغيرُ ثابتةٍ، فهي تختلف في الحقل المعرفي الواحد من مفكّرٍ إلى آخر، وما ذلك إلّا لأنّ مصادرَ المعرفة غيرُ ثابتةٍ وكذلك القيمة المعرفيّة لهذه المصادر غيرُ مضمونةِ النتائج وذلك بسبب النزعة المادية الحسية التجريبية التي تتميز بها هذه المدارس؛ فنجد الكثير من المفاهيم التي تتكون منها نظريّةٌ معرفيّةٌ ما لا تخرج عن كونها مصادرات متسلمةً من نظريّاتٍ وقوانينَ طبيعيّةٍ، فيزيائيّةٍ أو كيميائيّةٍ في حين أنّه من المفترض أن نظريّة المعرفة هي القانون العام الذي يتسيد على جميع الحقول المعرفية لا أنه يستلم منها مفاهيمه العامة خصوصاً. وإنّ أغلب القوانين الفيزياويّة مستندةٌ إلى نظريّاتٍ إلى بديهيّاتٍ ذاتيّةٍ أوليّةٍ ثابتةٍ، ولعل أهمّ ثلاثةِ مفاهيمَ مقتنصةٍ من عموميّات قوانين الفيزياء هي:

- التجربة،
- النسبية،
- التعميم.

ونتعرض إلى بعض النظريّات والقوانين الفيزيائيّة التي أثارت الكثير من الجدل في المدارس الفكريّة وهي:

1. نهاية المادّة في نظر الفكر الحداثي.. المدرسة الرأسمالية أنموذجاً

يُفترض ونحن نتعرّض إلى الفكر الرأسمالي ونظرته إلى التاريخ وما بعد الحداثة أن نلاحق النظريّات الجديدة والمحدثة لهذه المدرسة وذلك من أجل مناقشة الأشياء بحاضرها لا بماضيها التأسيسي وفقاً للحاجة العصرية في مواجهة الأفكار المعَيشة بصورةٍ موضوعيّةٍ.

فعلى الرغم من أن الرأسماليّة قد استطاعت أن تُنتج أكبرَ الامبراطوريات وأقواها في العصر الحديث إلا أنّها غيرُ قادرةٍ إلى الآن في إثبات وجهة نظرها من حيث تفسير القوانين التاريخيّة وتطويعها لرؤيتها الفكريّة والاقتصاديّة. وبدا هذا واضحاً من خلال ما يتجلى من رؤيةٍ تشاؤميّةٍ صارخةٍ تصدع بها كتابات الفلاسفة والمؤرخين الرأسماليين أو الذين يتناغمون معها سياسيّاً. فهذا **شبنغلر** الألماني يتنبأ بتدهور الغرب وفق ما يسمّيه بصدام الحضارات والذي على أساسه يُصار إلى بناء نظامٍ عالميٍّ جديدٍ قد لا تجد الرأسمالية فيه موطئاً لقدمها، وهذا الكتاب على الرغم من كونه قد سبق بروز الامبراطورية الأمريكيّة كقوةٍ عظمى إلا أنّه بقي مرجعاً لتشاؤم الرأسماليّة وخوفها من المستقبل.

بل إن هذه النظرة التشاؤميّة قد تركّزت وأخذت بُعداً علميّاً مع وصول الإمبراطوريّة الأمريكيّة إلى مرحلة الأوج في الاقتصاد والقوّة.

«فعلى الرغم من أن المجتمعَ الأمريكيَّ حديثُ التكوين الحضاري ولا يمتلك رصيداً تاريخيّاً موغِلاً في القدم فضلاً عن انصرافه إلى النشاطات العلميّة التكنولوجيّة والعمرانيّة أكثر من النشاطات الفكريّة والفلسفيّة والتاريخيّة، على الرغم من ذلك إلّا أن نجاح أمريكا في صراعها القطبي في مواجهة الشيوعيّة دفع المنظرين الرأسماليين الأمريكيين إلى رسم تفسيراتٍ ونظريّاتٍ تتماشى وخط الفلسفة السياسيّة والاقتصاديّة الأمريكيّة».

وفي ما نحن بصدده، فإن المفكّرين والفلاسفة وعلماء الفيزياء المحسوبين على الرأسماليّة، على الرغم من أنّهم لم يتورطوا في تفسير أزلية المادة بقدر ما تورطت الماركسية خصوصاً وأن نظريّة الديناميك الحراريّة قد نشأت من هذه المدارس، إلّا أنّهم أيضاً غيرُ قادرين على توفير ضماناتٍ علميّةٍ لثبات هذه النظريّة وعدم تبدُّلها، خصوصاً وأنّها تحوي جملةً من نقاط الضعف -من حيث ربطها بالعلاقات الاقتصاديّة- بعد التجاوز عن نقاط القوة التي تدعم ما يذهب إليه الإلهيون من حدوث المادة وعدم أزليّتها والتي أشار إليها السيد الشهيد محمّد باقر الصدر في مناقشته للماركسيّة في كتابه «**اقتصادنا**».

وأهم نقاط الضعف التي قد تؤشر على هذه النظريّة -بصرف النظر عن مدى

انطباق النظريّة مع الواقع الكوني- هي كالتالي:

1. ربط القوانين الفيزيائية بقوانين الاقتصاد والمال: وهو ربطٌ غيرُ علميٌّ، وذلك لأن القوانين الفيزيائية لها مُطابِقٌ إما ماديٌّ أو طبيعيٌّ بينما قوانين الاقتصاد والمال هي قوانينُ اعتباريةٌ ليس لها ما بإزاءٌ سوى أطراف الطلب والعرض أي أنّ مناشئَها افتراضيّةٌ.

2. إقحام اللغة الفيزيائيّة وتوظيفها لبيان العلاقات الاقتصادية: وهذا التوظيف أيضاً لا يتمتّع بأيِّ قدرٍ من العلميّة بعد التقصي من أنّ لغة الاقتصاد محدودةُ المصطلحات وذاتُ مداليلَ ومحدداتٍ منقحةٍ يقول **أوغست سوانينبيرغ:**

«جدير بالذكر أن للاقتصاد لغته الخاصة التي يجب التعامل معها كأيِّ لغةٍ أجنبيّةٍ... ولحسن الحظ فإن عدد الكلمات الاقتصاديّة الغريبة محدودةٌ».

3. إهمال البعد التاريخي للنظريّة من حيث الأزلية والحدوث: وربطها بالبعد الاقتصادي، في حين أن ارتباطها بالبعد الأوّل أقرب من حيث الملازمة والاستنتاج من ارتباطها بالبعد الثاني يقول: جيرمي ريفكن وهو من أكبر منظري الرأسمالية المعاصرين في كتابه: مجتمع الصفر وهامش التكلفة:

«لقد توقع علماء الاقتصاد هذه التغيرات قبل حوالي قرنٍ من الزمن، ليدخل العالم لعصر الغزارة لا الندرة، ولكنهم لا يعرفون ما نوع النظام الاقتصادي القادم. ويبدو بأننا ندخل عصرَ نظامٍ اقتصاديٍّ جديدٍ من قلب النظام الرأسمالي القديم، حيث ستكون المنتجات المجانية في ازديادٍ مضطردٍ مع الزمن. كما أنّ النظامَ الرأسماليَّ، الذي أُعتُبر الآليةَ ذات الكفاءة العالية في تنظيم النشاطات الاقتصاديّة، مُعرَّضٌ للخطر لسببين. السبب الأول هو أنّ الاختصاصات العلميّة الجديدة المتداخلة، والتي جمعت علوم البيئة، والكيمياء، والأحياء، والهندسة، والهندسة المعماريّة، وعلوم تخطيط المدن، وعلوم المعرفة التكنولوجية، تتحدي اليوم النظريّات الاقتصاديّة التقليديّة، وبنظريّاتٍ اقتصاديّةٍ جديدةٍ، مرتبطةٍ بقوانين الثرموديناميك، أي الديناميكا

الحراريـة. فالنظريـة الرأسـمالية التقليديـة صامتـةٌ أمـام العلاقـة بين النشـاطات الاقتصاديـة، والتحديـات البيئيـة الايكولوجيـة، التـي فرضتهـا قوانـين الطاقـة. فقـد أخفـق علـماءُ الاقتصـاد التقليديـون في معرفـة، أن قانـون الديناميكيـة الحراريـة، يحكـم جميـع النشـاطات الاقتصاديـة. فالقانـون الأول والثـاني فيهـا يؤكـدان بـأنّ مجمـوع الطاقـة الكونيـة ثابتـةٌ، وبـأن مجمـوع «الأنتروبيـا» في ازديـادٍ مسـتمرٍّ، فالطاقـة موجـودةٌ في الكـون كـما هـي، ولكـن تتغـير باسـتمرارٍ، مـن طاقـةٍ متوفـرةٍ للاسـتخدام، إلى طاقـةٍ غـيرِ متوفـرةٍ للاسـتخدام (أنتروبيـا). وهنـا يلعـب القانـون الثـاني دوره، حيـث تتغـير الطاقـة مـن الطاقـة الحـارة، إلى الطاقـة البـاردة، ومـن طاقـةٍ متجمعـةٍ، إلى طاقـةٍ متناثـرةٍ، ومـن طاقـةٍ منتظمـةٍ، إلى طاقـةٍ فوضويـةٍ. فمثـلاً حينـما نحـرق الفحـم الحجـري، تبقـى الطاقـة الناتجـة ثابتـةً، ولكنهـا تنتـشر في الفضـاء، في شـكل ثـاني أوكسـيد الكربـون، وأوكسـيد الكبريـت، وغـازاتٍ أخـرى. فمـع أننـا لم نفقـد الطاقـة، ولكـن تبقـي الطاقـة الناتجـة لا يمكـن الاسـتفادة منهـا، ولذلـك يُعـرّف علـماء الفيزيـاء الطاقـة التـي لا يمكـن الاسـتفادة منهـا «بالأنتروبـاتي». فجميـع النشـاطات الاقتصاديـة تعتمـد عـلى الطاقـة الموجـودة في الطبيعـة لتسـتخدم في تحويلهـا لبضائـعَ وخدمـاتٍ، وفي كلِّ خطـوةٍ مـن آليـة الإنتاجيّـة، والتخزيـن، والتوزيـع، تسـتخدم الطاقـة لتحويـل المـوارد الطبيعيّـة إلى بضائـعَ وخدمـاتٍ اسـتهلاكيّةٍ. فـكلُّ الطاقـة التـي اُسـتُهلكت في صناعـة البضائـع، وفي تقديـم الخدمـات، تكـون عـلى حسـاب الطاقـة الكونيّـة، التـي اسـتخدمت وفقـدت، لتحـرك النشـاطات الاقتصاديّـة إلى سلسـلة القيمـة المضافـة. وحتـما ستسـتهلك البضائـع التـي ننتجهـا، أو تتلـف، أو تمـر بدورتهـا الطبيعيـة، وتترافـق بزيـادة الأنـتروبي، أي زيـادة الطاقـة الطبيعيّـة التـي لا يمكـن الاسـتفادة منهـا، وعـلى حسـاب الطاقـة التـي يمكـن اسـتخدماها. وفي رأي المهندسـين وعلـماء الكيميـاء، لا توجـد قيمـةٌ ربحيـةٌ في الطاقـة للنشـاطات الاقتصاديّـة، بـل يوجـدُ فقـدانٌ الطاقـة الموجـودة في الكـون، في آليـة تحويـل المـوارد الطبيعيّـة، إلى قيمـةٍ اقتصاديّـةٍ».

ولم تقف الرأسمالية عند هذا الحدِّ من الاستهتار الفكري بل إنّها وضعت رؤيةً لمرحلة ما بعد الحداثة تلتقي مع قيم العبثية والفوضى واللاوعي مروراً باللاواقعيّة الافتراضيّة وليس انتهاءً بالميوعة، ومن ثَمَّ موت الإنسان. وهذه الرؤية تنسجم تماماً مع مبدأ اللامبدئية ومنتهى اللاهدفية التي جاهدت من أجلها المدارس الوضعيّة الغربيّة منذ أمدٍ بعيدٍ.

يقول **جيرمي ريفكن**:

«إن نموذجاً أصيلاً جديداً من البشر يتوالد الآن، والعيش المريح جزءٌ من حياتهم في المجال السايبري وفي عوالمَ افتراضيّةٍ وهم حَسَنُو الاطلاع على طريقة عمل اقتصاد الشبكات وأقلُّ اهتمامٍ بتكريس الأشياء، لكنّهم أكثرُ اهتماماً بالحصول على تجاربَ ممتعةٍ ومُسلِّيةٍ، وقادرون على التفاعل مع عوالمَ متوازيةٍ بصورةٍ آنيةٍ، وسريعون في تغيير شخصيّاتهم لتتماشى مع واقعٍ جديدٍ يوضع أمامهم سواءً كان ذلك حقيقيّاً أم مزيّفاً. إنّهم رجال ونساء القرن الحادي والعشرين، وهم نسلٌ مختلفٌ عن آبائهم وأجدادهم من برجوازِيِّي العصر الصناعي».

من هنا نفهم أن ما بعد الحداثة بالنسبة إلى الرأسمالية تمثل حالةَ انفصالٍ تامٍّ مع التاريخ بكلِّ ما يحمل من قيمٍ حتى تلك الماديّة بمعناها الفيزيائي فضلاً عن معناها الاقتصادي ويبقى يدور في فلك التيه ويقول **ريفكن** في موردٍ آخر:

«هؤلاء الرجال والنساء الجدد قد بدأوا للتوِّ يتركون التملك خلفهم. إنّ عالمَهم هو، بصورةٍ متزايدةٍ، الحدثُ فوق الحقيقي والتجربة اللحظوية، عالَمٌ من الشبكات وحراس البوابات والاتصالية[1]. إن الوصول بالنسبة لهم هو ما يجب الاحتساب له وإذا كان أحدهم قد فك ارتباطه فذلك

[1]-connectivity.

معنـاه المـوت. إنّهـم أوّل مـن يعيـش في مـا دعـاه المـؤرخ البريطـاني الراحـل أرنولـد توينبـي بعـصر مـا بعـد الحداثـة».

في المقابل من ذلك فثمة صدمةٌ تعرضت لها المدرسة الماركسيّة، فإن المتتبع للتطوّر الفكري الذي مرت به البشرية خلال نصف القرن المنصرم يتلمس إلى حدًّ ما مدى خيبة الأمل التي أصابت ورثة المدرسة الماركسيّة وأنصارها، حتى أنّهم باتوا يعترفون بكثيرٍ من التغيّرات التي كانوا يَعدُّونها ثوابتَ لا تقبل التغيير في أيِّ ظرفٍ كان. ومن الإشارات على ذلك ما أقرّه أنصار مدرسة التاريخ الجديد وهي المدرسة القريبة من الماركسيّين حيث يقولون:

«لقـد تبـين للمؤرخـين الماركسـيّين أنّـه يمكـن دراسـة الثقافـة الماديّـة مـن دون إيجـاد وسـاطةٍ بـين مـا هـو اجتماعـيٌّ ومـا هـو تاريخـيٌّ، ومـن دون تقديـمِ تفسـيرٍ مبنـيٍّ مثـلاً عـلى تطـوّر المـادّة والطاقـة. وهـذا يعنـي أنّـه يجـب أخـذ الظـروف الماديّـة التـي تتطـور ضمنهـا العلاقـات الاجتماعيّـة بعـين الاعتبـار وتبـين وسـائل الإنتـاج مـن خلالهـا مـن دون إعطائهـا قيمـةً سـببيّةً».

2. ما بعد الحداثة والنظرية الفيزيائية الأخيرة (عرضٌ ومناقشةٌ)

تُعدُّ **نظريّةُ الأوتار الفائقة** أو ما يسمونها بـ(**نظريّة كلِّ شيءٍ**) من الصياغات المنسجمة مع مرحلة ما بعد الحداثة، وهي لازالت في طور التشكيل. ومع ذلك فإن هذه النظريّة تحاول تفسير بداية الكون والمادة والطاقة من خلال الخصوصيّات النسبيّة لأصغر أجزاء الذرة، وهذا يعني محاولة استكشاف الحقائق إنّياً ومتابعة التكثر الكمومي الذي يبتعد كثيراً بالمستكشف عن الحقيقة التوحيديّة والتي تعتمد على الاستكشاف اللّمّيّ من خلال متابعة الموازين الكلية العامة. وعلى الرغم من ذلك نجد أرباب هذه النظريّة يدّعون أنهم قد توصّلوا من خلال النظريّة إلى رؤيةٍ توحيديّةٍ عامّةٍ. يقول **ستيفن وينبيرغ:**

«التوحيـد هـو مـا نسـعى لتحقيقـه، لأن هـدف الفيزيـاء الأسـاسي هـو أن

نصـف المزيـد والمزيـد مـن ظواهـر الكـون بطـرقٍ ومبـادئَ أبسـطَ وأبسـطَ».

ويقول **مايكل غرين:**

«إن قدرتنـا عـلى وصـف الظواهـر الهائلـة العـدد بشـكلٍ بسـيطٍ واحـدٍ هـو خطـوةٌ خطـيرةٌ جـدّاً في مفاهيمنـا عـن الكـون ووجـوده».

ولكنْ، نجد أنّ مشاكلَ هذه النظريّة أكثرُ من سابقاتها ويمكن تلخيص هذه المشاكل على الوجه التالي:

1. إنها تفترض أن الكون هو عبارةٌ عن غشاءٍ متداخلٍ من الأوتار، له أحد عشر بُعداً ثلاثةٌ منها محسوسةٌ والبقية غيرُ مرئيّةٍ، وهذه الأوتارُ المتحركة المترابطة تؤدي بالنتيجة إلى حركة الغشاء الكوني العام، ومن ثم يفترضون أننا نحتاج إلى غشاءٍ كونيٍّ آخر يكون مؤثِّراً في حركة غشائِنا في الكون الذي نعيش فيه، وهكذا بالنسبة إلى الغشاء الكوني الجديد. وبذلك تصطدم هذه النظريّة بعائق التسلسل الباطل أو العودة إلى مربع مشكلة الأزليّة الماديّة.

2. إن وجودَ أبعادٍ غيرِ مرئيّةٍ اعترافٌ ضمنيٌّ بميتافيزيقيّة الحقائق الكونيّة فتخرج الفيزياء عن نسبيّتها وماديّتها ونتائجها التجريبيّة.

3. اعتراف أرباب النظريّة أنفسهم.. وهو أنها تواجه مشكلةً مهمةً، فبالإضافة لكونها تحتاج لكثيرٍ من الافتراضات... فلا يمكن التحقّق من وجود الأوتار في المخبر حاليّاً لصغرها الشديد... وهذا يضعها في خانة نظريّةٍ فلسفيّةٍ لا علميّةٍ، فالعلمُ مبنيٌّ على الاستقراء والملاحظة والقياس.

وبما أن أكثر النظريّات الفيزيائيّة تعتمد على القواعد النسـبيّة التي أصّلها **أينشـتاين** في نسـبيتيه العامّـة والخاصّـة، فإنهـا سـوف لـن تلقـى حالـةً من الثبـات العلمـي الذي يسـتقرّ إلى الحقائـق في ذاتهـا الواقعيّـة. نعـم مـن حيـث آفـاق الاسـتثمار التقنـي لمثـل

هـذه النظريّـات، قـد يُكتـب لهـا النجـاحُ في استكشـاف العلاقـات القائمـة بـين القوانين اللامرئيّـة، كـما هـي الحالـة مـع البعـد الكهرومغناطيـسي، والتـي ادت إلى اكتشـافاتٍ عظيمـةٍ بنـاءً عـلى نظريّـة النسـبية الخاصّـة، ولكن من حيـث التصادق مـع الواقع فإن النظريّـة لا تُقـدّم تفسـيراً حقيقيّـاً لنشـوء الكـون وعلاقتـه بالمـادة والطاقة والسـبب في ذلـك هـو عـدم إيمـان هـذه المـدارس بالبعـد الميتافيزيقـي للأشـياء، وغايـة مـا يؤمنون بـه هـو الملاحظـة، ونحـن نعـترف أن علـماء الفيزيـاء ممـن ينتمـي إلى هـذه المـدارس يمتلكـون قـوةَ ملاحظـةٍ منقطعـةَ النظـير، إلا أنّ المعـاني والحقائـق لا يمكـن الإحاطـة بهـا مـن دون اليقـين في حـده الواقعـي، أمـا الاكتفـاء بمعرفـة الـشيء والمعنـى في حـده الملحـوظ فإنّـه لا يعطـي أكـثر مـن النتائـج الظنيّـة الاسـتقرائيّة، ومـع ذلك نجـد هؤلاء يرفضـون فكـرة الإطـلاق ويعتمدون النسـبية بنـاءً على هـذه الآلية. ويحاول أينشـتاين أن يجعـل صلاحيـات القانـون العلمـي مسـتمدةً من قِبـل الملاحظ المدرك، فليسـت لها صلاحيـةٌ تجريديّـةٌ وإنّمـا بالقيـاس إلى الملاحـظ، وذلـك لأن مبدأ النسـبية الخاصـة قائمٌ عـلى حقيقـةٍ بسـيطةٍ وهـي أننا في أيِّ وقتٍ نناقـش السرعة مثلاً (سرعة الجسـم واتجاه حركتـه) لا بـد أن نحـدّد بالضبـط مَـن أو مـا الـذي يقوم بالقيـاس.. في حـين أن القاعدة العلميّـة الفيزيائيّـة المفـروض أنهـا تسـتمد صلاحيتها مـن العلاقات الكونيّة بين الأشـياء سـواءً وُجـد ملاحـظٌ وقائـسٌ أم لم يُوجد. ثُمّ إن وجـود القائِس (العالِـم) وإن كان شرطاً لتحقُّـق الاتحـاد مـع المعلـوم بناءً عـلى نظريّة صـدر المتألهـين في وحدة العـالم والمعلوم إلّا أنّ هـذا الـشرط متعلـقٌ بعـالم الاعتبـار عـلى قاعدة شرط المحمـول وإلّا فـإنّ المعلوم متعلـقٌ بحقيقتـه العلميّـة الثابتـة في عـالم الحقائـق. فالموجـود حقيقـة هـو العلـم أمـا المعلـوم فبالقيـاس إلى العالِـم وهـما بالقيـاس إلى الاعتبـار والانتفـاع في ظـرف الاجتماع وليـس هـذا الظـرف هـو المنشـأ الواقعي لانتـزاع الحقائـق المرتبطـة بالقوانـين الكونية. فالنظـام الكـوني الأحسـن هـو أحسـنُ بذاتـه حتـى مـع عـدم وجـود نظـامٍ اجتماعـيٍّ بالمـرة، وذلـك عـلى قاعدة (ليـس بالإمكان أحسـن مـمّا كان).

المصادر:

1. بابا، هومي، **كتاب موقع الثقافة.**
2. باشلار، غاستون، الطبعة الاولى، 1984، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت: لبنان.
3. تارناس، ريتشارد، ترجمة فاضل جكتر.
4. توران، آلان، **نقد الحداثة:** ترجمة عبد السلام الطويل، المغرب، أفريقيا الشرق، ط 2010.
5. حسن، خليل، مقال بروسيومر وخسوف رأسمالية الغرب: **صحيفة إيلاف الإلكترونية.**
6. ريفكين، جيرمي، **عصر الوصول.**
7. سوانينبيرغ، أوغست، **الاقتصاد الكلي.**
8. غرين، برايان، **الكون الأنيق.**
9. لاغوف، إشراف جاك ومجموعة باحثين، **التاريخ الجديد.**
10. ناجي، عبد الجبار، **فلسفة التاريخ والنهاية الحتمية للحضارة والدولة.**

نمذجة العلاقات الأنطولوجية والإبستيمولوجية بين العلم والدين[1]

مهدي بيابانكي[2]

طرح كاتب المقالة مسألة العلاقة بين العلم والدين من منظارٍ جديدٍ يختلف عمّا طرحه سائر الباحثين، حيث سلّط الضوء بشكلٍ أساسيٍّ على الأبعاد اللاهوتيّة لواقع الارتباط في ما بينهما، وفي هذا السياق ذكر نموذجين لإثبات صواب استنتاجاته.

من جملة النقاط الإيجابيّة في هذه المقالة أنّ كاتبها دوّن بحثاً شاملاً وغيرَ مسهبٍ لبيان آراء ونظريات مختلف التيارات الفكرية بخصوص الارتباط بين العلم والدين، لكنْ، كان من الجدير به ذكر إيضاحاتٍ أكثرَ تفصيلاً حول جذور التعارض المزعوم في ما بينهما على ضوء تعاليم الكتاب المقدّس المطروحة حول الخلقة ومركزية الأرض، وعلى هذا الأساس كان من المفترض أن يفكّك مواضيع البحث في رحاب أوجه الاختلاف بين الآراء المسيحية والإسلامية الشيعية بهذا الخصوص. وتجدر الإشارة هنا إلى أن التيارين العِلموي والإسلامي تُطرح في رحابهما استنتاجاتٌ متشابهةٌ في ما يخصّ مضامين النصوص المقدّسة المسيحية.

[1]-المصدر:
بيابانكى، سيدمهدى «**مدل سازى روابط هستى شناسى و معرفت شناسى علم و دين**» **مجلّة پژوهش هاى علم ودين الفصلية**، طهران، إيران، معهد دراسات العلوم الإنسانية والثقافية، خريف وشتاء عام 1390هـ. ش (2011م)، السنة الثانية، العدد 2، الصفحات 1 - 22.
تعريب: حسن علي مطر.

[2]-طالبٌ على مستوى الدكتوراه في فلسفة العلم، في جامعة شريف الصناعية.
من جملة مؤلّفاته ما يلي: **منطق تبيين آيات قرآن در تعامل با گزاره هاى علوم تجربى، مدل سازى روابط هستى شناختى و معرفت شناختى علم و دين، گونه هاى رويارويى الهيات دينى با علم تجربى (يک مدل تعميم يافته از ديدگاه باربور در خصوص رابطه علم و دين)، تعامل علم و دين بر مبناى روش شناسى برنامه هاى پژوهشى لاكاتوش، رويكرد طبيعت گرايانه و معرفت شناسانة هيوم در خصوص رابطة عليت.**

من جملة نقاط الضعف في هذه المقالة أنّ كاتبها لم يذكر أدلّةً كافيةً ومقنعةً لدى طرحه مبحثاً نقديّاً حول آراء ونظريّات الذين اعتبروا الدين والعلم مكمِّلين لبعضهما، وكذلك حول وجهات نظر الذين أكّدوا على وجود انسجامٍ في ما بينهما؛ لكنّه أجاد لدى ذكره تفاصيل حول التيارات الفكريّة الأربعة التي تبنّت بالترتيب وجهاتٍ أنطولوجيّةً وإبستيمولوجيةً وسيميولوجيةً وفيزيقيةً.

الإشكال الآخر الذي يَرِد على المقالة والذي يمكن اعتباره نقطةَ ضعفٍ بارزةٍ، هو أنّ كاتبها ارتكز في أطروحته على افتراض وجود اختلافٍ بين العلم والدين، في حين أنّ هذه الفرضية ليست مبرهنةً وترد عليها نقاشاتٌ جادّةٌ؛ ناهيك عن أنّه لم يبادر إلى الدفاع عنها بشكلٍ وافٍ يثري موضوع البحث ويثبت صوابيّة رؤيته.

بشكلٍ عامٍّ يمكن القول إنّ طرحه للأنموذج الموسوم بـ DNA موضوع البحث يعدّ دقيقاً ومقبولاً، فهذا الأنموذج من شأنه إزالة الضعف الوارد على سائر الأطروحات التي ذكرها، كما يعتبر حلّاً ناجعاً وجادّاً يُعتمد عليه لتفنيد فرضية الاختلاف بين العلم والدين.

كلمة التحرير

الخلاصة:

إن البحث في ماهية وكيفية العلاقة بين العلم والدين وبيان النموذج لهذه العلاقة يمثل الغاية الرئيسة لنا في هذه المقالة. إن الآراء المطروحة في إطار بيان العلاقة بين العلم والدين (وهي آراءٌ تتراوح بين: التمايز، والتعارض، والتلاقي، والتكامل)، ينظر كلُّ واحدٍ منها إلى ناحيةٍ واحدةٍ من هذا الارتباط، ولا يُستثنى أيٌّ منها من هذا النقص،

حيث تؤكد بأجمعها على الناحية العلميّة والتطبيقيّة في التعاطي بين العلم والدين، ولا تقدم أيِّ نموذجٍ نظريٍّ محدَّدٍ في خصوص التقابل بين القضايا العلميّة والقضايا اللاهوتيّة وطريقة الارتباط في ما بينهما. وفي إطار تقديم مثل هذا النموذج من خلال النظرة الدقيقة إلى مقولة العلم والدين، وتبعاً لذلك العلاقة بين هاتين المقولتين، يمكن التمييز بين أربعة اتجاهاتٍ مختلفةٍ على الرغم من ارتباطها ببعضها، وهذه الاتجاهات الأربعة، هي: **الاتجاه الأنطولوجي، والاتجاه المعرفي، والاتجاه المفهومي، والاتجاه التكويني.** وفي هذه المقالة سوف نسعى ـ ضمن بيان العلاقة بين العلم والدين في الحقلين (**الأنطولوجي والمعرفي**) ـ إلى تقديم نموذجين في ما يتعلّق ببيان هذه العلاقة القائمة بين العلم والدين في الحقلين المذكورين. وفي إطار بيان النموذج، وبيان العلاقة الأنطولوجية بين العلم والدين، سوف نستعين بالنموذج الميكانيكي لخلية الـ (**DNA**)، ثم نعمل بعد ذلك على تقديم النموذج على أساس المفاهيم الثلاثة، وهي: الحقائق الدينية، والحقائق الطبيعية، ونقاط التطابق. إن النموذج الذي سوف نقدمه في إطار بيان العلاقة المعرفية للقضايا العلميّة والقضايا اللاهوتيّة، يقوم على أساس التفكيك بين النواة الصلبة للنظريّات العلميّة واللاهوت الديني وبين الحزام المحافظ عليها. وبعد بيان النماذج المذكورة، سوف نسعى إلى بيان الانسجام المنطقي القائم بينها.

1. المقدمة:

بالتزامن مع سطوع الأشعة الأولى للعلم الحديث في القرن السابع عشر للميلاد، والتقنية الحديثة في منتصف القرن الثامن عشر للميلاد، ظهرت إلى الوجود فلسفاتٌ كانت تعارض الدين، أو أنها قد اتّخذت ـ في الحد الأدنى ـ موقف اللامبالي من الدين. إن هذا التزامن ليس مجرد مصادفة بحتةٍ، إذ إن بُناة هذه الأنظمة الفلسفيّة كانوا في الوقت نفسه هم الذين هندسوا بناء العلم الحديث أيضاً. وعلى الرغم من أن هناك بين هؤلاء المفكرين من هو شديد التمسك بالمعتقدات الدينية، حتى أنّه قد قدّم الكثير من النصوص والقضايا المتينة بشأن تأثير الدين والمقولات الدينية، بيد أن أغلب أنظمتهم الفلسفية قد مهّدت الطريق أمام تقعيد التعارض بين العلم والدين. فإن **رينيه ديكارت**

ـ على سبيل المثال ـ لم يكن مجرّدَ فيلسوفٍ، بل كان بالإضافة إلى ذلك عالماً في حقل الطبيعيات أيضاً، ومع ذلك فقد مهّد الطريق لفلسفة **ديفد هيوم**[1]، وهي الفلسفة التي أدّت في نهاية المطاف إلى طرد الجوهر الروحاني ونفي مبدأ العلية. كما ذهب **لابلاس** بعد قرنٍ من **إسحاق نيوتن** إلى إنكار الحاجة إلى (**فرضية وجود الإله**) في بيان نظام العالم[2]. وأما مفكرو عصر التنوير فقد سعوا إلى حذف الدين وإخراجه من دائرة التفكير وسلوك الإنسان، أو العمل ـ في الحد الأدنى ـ على تقليله وخفضه إلى مستوى العلم والمسائل المرتبطة بالمعرفة، وإنّ الحدّ الفاصل الذي رسمه **إيمانويل كانط** بين حقل العقل وحقل الإيمان قد أدى إلى طلاقٍ بائنٍ بين العلم والدين. لقد كان خلف جميع هذه الأفكار المتنوّعة فرضيّاتٌ وعقائدُ جوهريّةٌ، وكانت (الطبيعة) و (العقل) من بين أشد المرشدين إخلاصاً في طريق التكامل البشري. وإنّ ظهور الفلسفة الوضعيّة والفلسفات القائمة على النزعة الطبيعية والعلمية والسيكولوجية بشأن ظاهرة الدين، يُعتبر من معطيات وإنجازات هذه المرحلة من التفكير الفلسفي والعلمي في العالم الغربي.

وأما في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين للميلاد، فقد أدت التحولات الجوهرية في حقل العلوم التجريبية والرياضيات إلى إحداث تغييراتٍ جوهريّةٍ بين العلم والدين. وفي هذه المرة كانت العلوم التجريبية هي التي تتعرّض للنقد وتداعي أنظمتها المتجذرة، وظهور أنظمةٍ علميةٍ جديدةٍ. إن ظهور الهندسات غير التابعة لنظام إقليدس، وتسللها إلى دائرة الفيزياء، والنظريّة النسبيّة الـ **ألبرت أنشتاين**، والنظرية الميكانيكية لـ **كوانتومي** وما إلى ذلك من النظريات، عملت على زعزعة الكثير من معطيات وإنجازات بناة العلم الجديد. وإثر هذه الثورات العلميّة تمّت عمليات إعادة قراءة للأنظمة الفلسفيّة للقرون الثلاثة السابقة وتعرضت للنقد الشامل. وقد كان نقد الفرضيات الفلسفية لنظريات العلم التجريبي من جهةٍ، واتضاح نقاط الضعف الرئيسة للأنظمة الفلسفيّة للقرون المنصرمة من جهةٍ أخرى، قد عملا على إبراز حقيقةٍ جوهريّةٍ في خصوص العلاقة القائمة بين العلم والدين، وهي أن العلوم التجريبيّة والفلسفات

[1]-أتين جيلسون، **نقد تفكر فلسفي غرب از قرون وسطى تا أوايل قرن حاضر** (نقد التفكير الفلسفي للغرب منذ العصور الوسطى وحتى أوائل القرن الراهن)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص 172، نشر سمت، طهران، 1380 هـ ش.

[2]-إيان بربور، **علم ودين**، ص 71 ـ 72، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهي، طهران، 1362 هـ ش.

المتبلورة في صلبها، قد فقدت قداستها وأخذ المدافعون عنها يلتزمون جانب الحذر، وأخذوا ينظرون إلى مقولة الدين بحماسةٍ أقلَّ من تلك التي كانوا يُبدونها في الأزمنة الماضية. ولم يَعُدْ لمقولة التعارض بين العلم والدين مغلوبٌ مفترضٌ على نحو السابق. ومنذ ذلك الحين عاد الدين إلى صلب الأبحاث الفلسفيّة، وظهرت الفلسفات الدينيّة واتّسعت رقعتها. ومن حينها لم يعد السؤال الرئيس يتعلق بإلغاء إحدى مقولتي العلم والدين لمصلحة الآخر، بل أخذ السؤال يتعلّق بنوع العلاقة القائمة بينهما. وعلى الرغم من مبادرة فلاسفة اللاهوت إلى التمييز بين موضوعات وأساليب وغايات العلم والدين، لغرض سدّ الطريق على التعارض بينهما، بيد أن العلاقة القائمة بينهما ـ ولا سيما عندما تقع مسألةٌ واحدةٌ في زمرة موضوعات العلم والدين (من قبيل: مسألة الخلق، والحياة، والذهن والنفس البشرية، والعلاقة مع الطبيعة، وما إلى ذلك) ـ قد تحوّلت إلى إحدى المسائل الجادّة في **فلسفة اللاهوت**[1]. ويجب ـ بطبيعة الحال ـ أن نُدرك أنه على الرغم من أن السؤال عن ماهية وكيفية هذه العلاقة يُعَدَّ موضوعاً في حقل دراسات فلسفة اللاهوت، بيد أن دائرة تأثيره أوسعُ بكثيرٍ من حقل الدراسات الفلسفية، فهو يشمل جميع الأبعاد الفكرية والاجتماعية للإنسان المعاصر، وما ذلك إلا بسبب الأهمية التي يحظى بها العلم والدين بالنسبة إلى الإنسان في العصر الحديث، إلى الحدّ الذي ذهب معه بعض المفكرين إلى اعتبار العلم والدين من أكثر الدوافع تأثيراً على الإنسان، وأخذوا يقرّون بأنّ مسار التاريخ في المستقبل رهنٌ بتعاطي الجيل الجديد مع العلاقة القائمة بين العلم والدين[2].

وسوف نسعى في هذا المقال إلى البحث عن ماهية العلاقة بين العلم والدين والعمل على نمذجة هذه العلاقة. وفي **القسم الثاني** سوف نبيّن أربعة آراءٍ عامّةٍ في خصوص العلاقة بين العلم والدين، مع ذكر نقاط ضعف وقيود كلِّ واحدٍ من هذين المفهومين. وفي **القسم الثالث** سوف نتعرّض إلى مسألة أنّ لازم البحث عن ماهية العلاقة بين العلم والدين والعمل على بيان النموذج لهذه العلاقة، هو التفكيك والفصل والتمييز بين الاتجاهات الأربعة المختلفة في هذا الشأن. وفي القسم الرابع نقدم نموذجيْن في خصوص

[1]-مايكل بيترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص 365، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، نشر طرح نو، طهران، 1387 هـ ش.

[2]-See: Whitehead, A. North (1925), ***Science in the Modern World***, New York: The Free Press, p. 181.

بيان العلاقة الأنطولوجية والأبستيمولوجية القائمة بين العلم والدين، ولكي نثبت التناغم والانسجام المنطقي لهذه العلاقة، سوف نعمل على بيان الأبعاد المتنوّعة لهذه النماذج بشكلٍ دقيقٍ.

2. الآراء المختلفة في خصوص العلاقة بين العلم والدين

هناك بشكلٍ عامٍّ أربعةُ آراءٍ مختلفةٍ بشأن العلاقة بين العلم والدين، وهي عبارةٌ عن:

1. علاقة التمايز: طبقاً لهذا الرأي يكون كلُّ واحدٍ من العلم والدين متعلقاً بدائرةٍ ومساحةٍ مستقلَّةٍ تماماً عن مساحة الآخر. فلا الدين يمكن تقييمه بمعيار العلم، ولا العلم يمكن تقييمه بمعيار الدين. وذلك لأنّ أسئلة كلِّ واحدٍ منهما من الاختلاف، وأن مضامين الإجابات عن تلك الأسئلة من التفاوت، بحيث إن مقارنة أحدهما بالآخر لا تعني شيئاً أبداً [1]. يمكن للعلم والدين على أساس الأسئلة التي يطرحانها أن يجدا مساحتيهما اللتين ينتميان إليها مختلفتين والأساليب التي ينتهجانها مختلفة. من ذلك أن **ستيفان غولدن** ـ على سبيل المثال ـ يرى أن شبكة العلم تشمل الحقل التجريبي، في حين أن الدين يقف عند حدّ المسائل المتعلقة بالمعاني الغائية والقيم الأخلاقية. إن هذين النوعين من النشاط لا يوجد أيّ تماهٍ أو اشتراكٍ بينهما، كما أنهما لا يشتملان على جميع الأبحاث والتحقيقات[2].

2. علاقة التعارض: طبقاً لهذا الرأي يكون هناك تعارضٌ تامٌّ بين العلم والدين، بمعنى أنّ لكلِّ واحدٍ منهما هاجسَه المختلفَ ماهويّاً عن هاجس الآخر. ففي طرفٍ هناك طيفٌ من أصحاب النزعة العلميّة يذهب ـ بالاستناد إلى عدم إمكان إخضاع العقائد الدينيّة للاختبار من الناحية التجريبيّة ـ إلى تخطئة الدين، ويرون فيه معضلةً لا تقبل التلاقي مع العلم. وفي الطرف الآخر يقف المؤمنون الذين يعتبرون نظريات العلم الحديث مخالفة لعقائدهم الدينية، ويحكمون بخلافة العلم الراهن لعلمٍ آخرَ. فإن **جان فيرال**

[1]-جان إف هات، **علم ودين: از تعارض تا گفتگو** (العلم والدين: من القطيعة إلى التلاقي)، ص 31، ترجمته إلى اللغة الفارسية: بتول نجفي، نشر طه، طهران، 1382 هـ ش.

[2]-Gould, Stephen Jay (1999). Rocks of Ages, ***Science and Religion in the Fullness of Life,*** New York: Ballantine. p. 6.

يرى ـ مثلاً ـ أن العلم والدين في صراعٍ وخلافٍ مستمرٍّ، بحيث لا يمكن لأحدٍ أن يمتلك ذهناً علميّاً خالصاً، ويكون في الوقت نفسه مؤمناً ومتديناً حقيقيّاً[1].

3. **علاقة التلاقي والتأييد:** يذهب أصحاب هذا الرأي إلى الاعتقاد بفصل العلم عن الدين، ولكنهم في الوقت نفسه لا يقولون بالانفصال التامّ بينهما، فهم يؤمنون بأنّ العلم والدين متمايزان عن بعضهما من الناحية المنطقية، ولكنهم يرون أن العالم الواقعي لا يمكن فصله بمثل تلك البساطة التي يراها أصحاب الاتجاه القائل بالتمايز. إن العلم يمكنه توسيع رقعة إيماننا الديني، ويمكن للإيمان الديني بدوره أن يعمّق ويرسّخ معرفتنا للعالم. إن الدين طبقاً لهذه الرؤية لا يمكنه ـ بطبيعة الحال ـ أن يضيف شيئاً إلى قائمة الاكتشافات العلمية، كما أنه ليس في الموقع الذي يخوّله بعض الأشياء التي يمكن للعلم أن يعمل على اكتشافها بنفسه. وفي المقابل لا يمكن للعلم أن يضيف شيئاً إلى القضايا الدينية، أو أن ينقص منها شيئاً. ومع ذلك فإن الدين يؤيد الدوافع التي تؤدي إلى المعرفة العلمية، ويدعم جميع الجهود العلميّة لاكتشاف أسرار العالم ويعمل على تقويتها. كما أن المقولة الدينية التي ترى أنّ العالمَ وحدةٌ عقلانيةٌ منسجمةٌ ومنظمةٌ وقائمةٌ على أمرٍ غائيٍّ، تمثل رؤيةً عامّةً بشأن الأشياء تجعل البحث العلمي منسجماً مع تحصيل المعرفة، وتحرر العلم من التبعية للأيديولوجيات المقيِّدة له[2].

4. **علاقة التكامل:** طبقاً لهذه الرؤية تكون العلاقة القائمة بين العلم والدين هي علاقة التكامل، والذي نعنيه بالعلاقة التكاملية بين العلم والدين هو أن النصوص العلميّة والنصوص الكلامية الناظرة إلى واقعةٍ واحدةٍ يمكن لهما أن يكونا صادقيْن في الحقل الذي ينتميان إليه[3]. طبقاً لهذه الرؤية يمكن تقديم بيانين منسجمين من الناحية المنطقية لأمرٍ واحدٍ، وهما البيان العلمي، والبيان الكلامي. وإن اختلاف هذا الرأي عن الرأي الثالث يكمن في أنه طبقاً للرأي التكاملي، لا يمكن لأيٍّ من البيانات العلميّة أو الكلامية لوحده أن يقدّم شرحاً جامعاً للواقعة، وإنما يمكنهما معاً أن يقدّما صورة كاملة

---

[1]-Worall, John (2004). '*Science Discredits Religion*', *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, M. L. Peterson and R. J. Van Arragon (eds.), Oxford: Blackwell. P. 60.

[2]-جان إف هات، علم ودين: **از تعارض تا گفتگو** (العلم والدين: من القطيعة إلى التلاقي)، ص 31، ترجمته إلى اللغة الفارسية: بتول نجفي، 1382 هـ ش.

[3]-مايكل بيترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص 371، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، 1387 هـ ش.

للواقعة، وأما بناءً على الرأي الثالث فيمكن لكلِّ واحدٍ من العلم والدين أن يقدم لوحده ـ وبشكلٍ مستقلٍّ عن الآخر ـ بياناً خاصّاً به للواقعيّة، وإنّ لهذين البيانين تماهياً وتلاقياً في ما بينهما، وإن أحدهما يؤيّد أو ينتقد الآخر.

إنّ كلّ واحدٍ من هذه الآراء الأربعة المتقدمة، في الوقت الذي يحمل هاجساً حقيقيّاً وأصيلاً في ما يخص العلاقة بين العلم والدين، يشتمل على بعض نقاط الضعف والنقص أيضاً. لقد ذهب القائلون بالتمايز بين العلم والدين ـ من خلال الإشارة إلى التعارض التامّ بين **غاليلي** ورجال الكنيسة حول مركزية الأرض، والتعارض بين القائلين بالخلق والقائلين بنظرية التطور الداروينية ـ إلى الاعتقاد القاطع باستقلالية العلم عن الدين، تجنّباً لوقوع التعارض المحتمل في ما بينهما. إن أطروحة الاستقلال تمثل ـ على حدّ تعبير **إيان بربور** ـ نقطةَ بدايةٍ مناسبةٍ، فإن هذا الرأي يحفظ الخصوصية الممتازة لكلِّ مشكلةٍ، كما تمثل استراتيجيةً ناجعةً للإجابة على الذين يرون أنّ التعارض بين العلم والدين أمرٌ لا مفرَّ منه. وعلى هذا الأساس يكون للدين أساليبه الخاصة التي تميّزه من آساليب وآليات العلم[1]. وعلى الرغم من هذا الهاجس الأصيل، إلا أن هذا الرأي يواجه إشكالينْ جادّيْن، وهما:

أولاً: إن هذا الرأي يقضي على كلِّ إمكانيّةٍ للتلاقي والحوار البنّاء بين العلم واللاهوت.

وثانياً: يمكن للحكم القائل بأن العلم واللاهوت هما مجرّد نوعين مختلفين من أنواع البيان والتفسير، بحيث لا يوجد أيُّ ارتباطٍ متبادلٍ بينهما، أن يكون رأياً خطيراً. إن هذا الموقف سوف يشكل الخطوة الأولى للقول بأن الدين واللاهوت بمنزلة التأمل العقلاني بشأن الدين، وذلك بمعنى أن الدين ـ في الحد الأدنى ـ لا يخوض في الواقعيّة كما يفعل العلم، وأما إذا كانت الادعاءات التي يطرحها الدين تخص طبيعة العالم (ولو بمقدار القول بأن العالم مخلوقٌ من قبل الله) يكون هناك احتمال التصادم بين المدعيات العلمة والدينيّة، أو أن يقوم كلٌّ منهما بالعمل لمصلحة الآخر[2].

---

[1]-إيان بربور، **چهار ديدگاه درباره ارتباط علم ودين** (أربعة آراء بشأن العلاقة بين العلم والدين)، ص 147، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بيروز فطورچي، **نشرة علم ودين**، العدد: 29 ـ 32، 1385 هـ ش.

[2]-روجر تريغ، **عقلانيت علم ودين**، ص 55، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بيروز فطورچي، **نشرة علم ودين**، العدد: 7 ـ 8، 1379 هـ ش.

ينقسم القائلون بالتعارض التام بين العلم والدين إلى مجموعتين، المجموعة الأولى: تقف إلى جانب العلم وتقول بخطأ الدين، والمجموعة الأخرى تقف إلى جانب والدين، وتعمل على تخطئة العلم والأساليب العلمية. وذلك حيث تعمل المجموعة الأولى على الترويج للآراء الميتافيزيقية الخاصة، من قبيل: الفلسفة المادية والفلسفة الطبيعية والفلسفة الوضعية، بحيث يتم التعامل معها وكأنها نتائجُ علميّةٌ، ويعود هذا الرأي بجذوره إلى النزعة العلميّة التي سادت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، والتي على أساسها أخذ ينظر إلى العلوم الطبيعية وكأنها قادرةٌ على أن تقدم لنا بشأن الواقعية شيئاً مشابهاً لـ (**عين الله**)[1]، بحيث أخذوا يلمحون إلى القول بأن العلوم الطبيعية يمكنها أن تكون بديلاً عن الله في تلبية حاجة الإنسان إليه[2]. واليوم لم يعد لهذا الرأي ـ بعد التشكيك بوجود الارتباط بين العلم والواقعية ـ تلك الأهمية التي كان يتمتع بها سابقاً. وأما الجماعة الثانية فتعمل بشكلٍ رئيسٍ على الترويج للفهم الخاص والمنفرد للنصوص الدينيّة المقدسة ـ ولا سيما النصوص المسيحية منها ـ ونوعٍ من علم الهيئة الذي يعود لمراحلَ سابقةٍ على العلم الحديث، بحيث كأنها جزءٌ من الإيمان الديني. إن كلا هاتين الجماعتين تعاني من مشكلةٍ رئيسةٍ، وهي أنهما يعملان على التبليغ والترويج للأفهام الميتافيزيقية السطحية بوصفها نظرياتٍ علميّةً أو عقائدَ دينيّةً.

أما الرأي القائل بالتلاقي والتأييد والرأي القائل بالتكامل، فإنهما حيث يؤكدان على العلاقة بين العلم والدين، وحيث يُبقيان الباب مفتوحاً على إمكان التعاطي والحوار في ما بينهما، فإنهما يحتويان على نقاطٍ إيجابيةٍ مشتركةٍ، بيد أن كلَّ واحدٍ من هذين الرأيين يشتمل على إشكالٍ ونقاطِ ضعفٍ خاصّةٍ أيضاً. فإن النظريّة التكاملية لا يمكنها أن تبيّن بوضوحٍ كيف يمكن لمنجزات العلم والدين أن تكون مكملةً لبعضها، وما الذي يمكن فعله عند وقوع التعارض الظاهري بينها. لو تم فهم الدين والعلم بحيث يمكنهما إفراز نتائجَ متناقضةٍ بحسب الظاهر، فعندها كيف يمكن للرأي القائل بالتكامل أن يقدم لنا

[1]-God's eye.

[2]-المصدر أعلاه، ص 56.

رؤيةً منسجمةً ومتناغمةً بشأن الحقيقة الواحدة[1]؟ كما أن نظرية التلاقي والتأييد ـ على الرغم من تأكيدها على التعاطي والتعامل بين العلم والدين ـ إلا أنها لا تُقدِّم أيَّ رؤيةٍ نظريةٍ متناغمةٍ في خصوص هذا النوع من العلاقة والارتباط بين العلم والدين. إن هذه النظريّة تؤكد بشكلٍ رئيسٍ على النواحي العملية والتطبيقية من التعامل بين العلم والدين، ولكنها لا تقدم آليةً محددةً بشأن المواجهة بين القضايا العلميّة والقضايا اللاهوتية، وماهية الارتباط القائم بينهما.

وفي هذه المقالة سوف نسعى ـ ضمن الالتفات إلى التمايز بين العلم والدين، والتأكيد على العلاقة والتعاطي في ما بينهما ـ إلى تقديم آليةٍ نظريةٍ في ما يتعلق بخصوص هذه العلاقة.

3. الاتجاهات المختلفة في بحث العلم والدين

من خلال نظرة دقيقة نلقيها على مقولتي العلم والدين، وتبعاً لتلك العلاقة في ما بينهما، يمكن لنا أن نعمل على تمييز أربعة اتجاهاتٍ مختلفةٍ في هذا الخصوص، رغم ارتباطها ببعضها، وتلك الاتجاهات الأربعة هي كالآتي: **الاتجاه الأنطولوجي (الميتافيزيقي)، والاتجاه المعرفي (الأبستيمولوجي)، والاتجاه المفهومي، والاتجاه التكويني (الطبيعي).**

1. الاتجاه الأنطولوجي والاتجاه الأبستيمولوجي

في الكثير من الحقول الفلسفية أدى الخلط بين المباحث المعرفية (**الأبستيمولوجية**) والمباحث الوجودية (**الأنطولوجية**) إلى عقباتٍ فلسفيةٍ، بل وحتى إلى عقباتٍ علميةٍ ـ فلسفيةٍ أحياناً. وإن العلاقة بين العلم والدين لم تكن استثناءً من ذلك. والذي نسعى إلى تناوله في هذه المقالة هو الفصل بين هذين الاتجاهين. يذهب أكثر علماء العلوم التجريبية إلى اعتبار الطبيعة واقعيةً خارجيةً مستقلةً عن وجودنا، وأنّ النظريات العلميّة تعمل على وصف وبيان هذه الواقعيات. يمكن اعتبار الطبيعة ظرفاً لأنطولوجيا العلوم التجريبية، كما يمكن اعتبار العلوم التجريبية ظرفاً لأبستيولوجيا الطبيعة. إنّ الطبيعة

[1]-مايكل بيترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص 377، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، 1387 هـ ش.

ـ على سبيل المثال ـ تحتوي على حقيقةٍ باسم (الجاذبية)، فكل الأجسام تتجاذب في ما بينها وتؤثر على بعضها، ومن خلال ذلك تسلك مسارها المحدد لها، ومن ذلك مثلاً نجد الأجسام القريبة من الأرض تسقط فوقها، وإن نظريات العلوم التجريبية تعمل على بيان طبيعة هذه الحقيقة. وهناك نموذجان من هذه النظريات، وهما: **نظرية (الجاذبية العامة)** لـ **إسحاق نيوتن**، ونظرية **ألبرت أنشتاين** في الجاذبية القائمة على التركيبة غير الإقليدية للفضاء. ولذلك لا بد من الفصل بين الطبيعة بوصفها واقعيةً أنطولوجيةً، والتفسير العلمي للطبيعة بوصفها نظرياتٍ أبستيمولوجيةً. وعلى الرغم من أنّ الاتجاهات المذكورة مرتبطةٌ ببعضها ارتباطاً وثيقاً، ولكن يجب في البحث عن النتائج أو الفرضيات الفلسفية لنظريةٍ علميةٍ، عدم الخلط بين هذين الاتجاهين.

كما أن الدين المتناظر مع الطبيعة يُعَدُّ وعاءً وظرفاً لأنطولوجيا العلوم اللاهوتيّة، وإنّ اللاهوت ـ بوصفه علماً يخوض في التأملات العقلانية بشأن الدين ـ يُعدُّ ظرفاً إبستيمولوجيا للدين. إنّ للحقائق الدينيّة ـ مثل الحقائق الطبيعيّة ـ مكانةً أنطولوجيّةً، بيد أن فهمنا للدين الذي يتبلور في إطار التأملات العقلانية في خصوصه، يحظى بمكانةٍ أبستيمولوجيةٍ. إن الخلط بين هذين المنزلتين ـ ولا سيما في الأبحاث الفلسفية والنظرية حول القضايا الدينية ـ سوف يؤدي إلى عقباتٍ معرفيةٍ وإبستيمولوجيةٍ في حقل اللاهوت.

وعليه فإننا في البحث بشأن العلاقة بين العلم والدين نلاحظ الطبيعة والدين ـ في بعض الأحيان ـ بوصفهما واقعيتين أنطولوجيتين (مستقلتين عن معرفتنا لهما)، ونسعى إلى اكتشاف العلاقة الوجودية لهاتين الواقعيتين. وبعبارةٍ أخرى: إن الاتجاه الأنطولوجي يجيب عن ماهية العلم والدين، والعلاقة بينهما في العالم الخارجي بشكلٍ مستقلٍّ عن معتقداتنا، وأحياناً ننظر إلى العلوم التجريبية واللاهوت الديني بوصفهما مقولتين معرفيتين تعبران عن فهمنا للطبيعة والدين. ولا بد من الالتفات ـ بطبيعة الحال ـ إلى أن التفكيك والفصل بين هذين الاتجاهين لا يعني الاستقلال الكامل والتام لكلِّ واحدٍ منهما عن الآخر؛ وذلك لأن الاتجاهين الأنطولوجي والأبستيمولوجي في أغلب الأبحاث الفلسفيّة مرتبطان في ما بينهما ارتباطاً وثيقاً، ولكن مع ذلك يمكن من خلال التمييز والفصل بينهما أن نَحُول دون الخلط بين أبحاثهما ووضع أحدهما في موضع الآخر.

2. الاتجاه المفهومي

إن الاتجاه المفهومي يبحث في المسألة القائلة: عندما نقول أن هذه قضيةٌ أو مفهومٌ دينيٌّ، فما الذي نعنيه بذلك؟ وما الذي نعنيه عندما نقول:

«قضيةٌ علميةٌ أو مفهومٌ علميٌّ. وبعبارةٍ أخرى: ما معنى دينيّةُ أو علميّةُ القضية أو المفهوم؟ ومع افتراض وضوح معنى دينية أو علمية القضية أو المفهوم، فما هي النسبة والارتباط القائم بين هذين النوعين من المعاني؟ فهل هذان المعنيان متمايزان من بعضهما بشكلٍ كاملٍ، ولكلٍّ واحٍ منهما بنيته المفهومية الخاصة؟ هل هما متنافيان ومتضادان بحيث يطرد كل واحدٍ منهما الآخر وينفيه؟ هل هذان المعنيان متماهيان ويلتقيان في ما بينهما؟ وما إلى ذلك من المسائل الأخرى في بحث مفهوم العلاقة بين العلم والدين».

3. الاتجاه التكويني أو الطبيعي

في هذا الاتجاه يتم لحاظ الدين والعلم بوصفهما ظاهرتين ضمن الظرف (التاريخي)، وعلى هذا الأساس نحن نذعن بأننا في الوضعية الراهنة نتعاطى مع ظاهرتين شاملتين باسم العلم والدين، وأن المجتمعات العلميّة والمجتمعات الدينيّة تُشكِّل أجزاءً لا يمكن إنكارها في حياتنا اليومية. وعليه فإننا من خلال هذه النظرة نطرح هذا السؤال القائل: ما هو المسار الذي تبلور عبره كلٌّ من الدين والعلم حتى وصل كلُّ واحدٍ منهما إلى مكانته الراهنة؟ هل تبلور الدين في ظرفٍ تاريخيٍّ بوصفه (وسيلةً لإطفاء غضب القوى القاهرة للإنسان أو كسب رضاها والتي كان يتصور أنها تسيطر على مسار الطبيعة وحياة الإنسان وتعمل على هدايتها وتوجيه دفتها)؟ (**التفسير الطبيعي للدين**). هل تبلور الدين إثر محاولة إلقاء أعباء الغرائز الطفولية على العالم والهروب من الواقع؟ (**التفسير السايكولوجي للدين**). أم أن الدين قد تبلور من أجل رفع حاجة الأفراد الاجتماعية إلى العدالة والسعادة من طريق الوحي والنبوّة، وأن سابقته التاريخية تعود إلى بداية حياة الإنسان على الأرض؟ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن علماء القرن التاسع عشر للميلاد كانوا يقولون بنوعٍ من المسار التكاملي من الأرواحية إلى عبادة الطواطم ثم

عبادة الأوثان المتعددة وصولاً إلى التوحيد بمعنى الاعتقاد بالله تعالى. وبعبارةٍ أخرى: إن فهمهم للدين كان يقوم على تصوُّرٍ تكامليٍّ من المرحلة الكاذبة إلى المرحلة الصادقة[1]. ومن ناحيةٍ أخرى كيف وعبر أيِ مسارٍ تبلور العلم بمعناه الراهن؟ هل يمكن العثور على جذور العلوم الراهنة في الأساطير اليونانية والإغريقية؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى.

وفي ما يرتبط بالعلاقة بين العلم والدين نواجه الأسئلة الآتية: ما هو التأثير الذي يتركه كلٌّ من الدين والعلم على بعضهما في مسار تبلورهما التكويني أو الطبيعي؟ هل وفّر الدين الأرضية لظهور وتبلور النظريات العلمية؟ هل كان للمفاهيم والقضايا الدينية تأثيرٌ مباشرٌ في تبلور المفاهيم والنظريات العلمية؟ أم أن الدين والمفاهيم المرتبطة به كان يشكل مانعاً أمام تبلور العلم بشكله الراهن؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى.

إن هذه الأسئلة وأمثالها تُطرح على هامش الاتجاهات التكوينية على مقولة العلم والدين. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن البعض يذهب إلى الاعتقاد بوجود ثلاثة منعطفاتٍ تاريخيةٍ رئيسةٍ في العلاقات المتبادلة بين العلم والدين، وهي: علم الهيئة والنجوم في القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد، وظهور آراء ونظريات نيوتن في القرن السابع عشر والثامن عشر للميلاد، وإثارات (**تشارلز دارون**) في القرن التاسع عشر للميلاد[2]. تعمل هذه الجماعة على تفسير وبيان العلاقة بين العلم والدين على أساس تحليل هذه المنعطفات التاريخية.

إن الخلط بين الاختلافات الأربعة المتقدمة قد أثار الكثير من المنعطفات في بحث العلم والدين والعلاقة في ما بينهما طوال القرون الثلاثة المنصرمة. وفي بعض الأحيان تم التشكيك في تبرير القضايا الدينية من خلال تقديم التحليلات الطبيعية عن طريقة تبلور الدين، وهو ما نرى نموذجاً له في كتابٍ لـ **ديفد هيوم** تحت عنوان (**التاريخ الطبيعي للدين**)، في حين أن تقديم التحليل الطبيعي لظاهرةٍ ما (**الاتجاه الطبيعي أو التكويني**) لا يمكنه لوحده أن يثبت وجاهتها أو عدم وجاهتها (**الاتجاه المعرفي**). يتم أحياناً ملاحظة الفرضيات الفلسفية لنظريةٍ علميةٍ في القانون الجوهري للطبيعة،

[1]-Grawford, Robert (2002). ***What is Religion?,*** London and New York: Routledge, p. 9.

[2]-McGrath, Alister E. (1999). ***Science and Religion, An Introduction***, London: Blackwell. P. 2.

حيث تستهدف القضايا الأساسية للدين التوحيدي. وأحياناً يؤدي التأويل النظري لقضيةٍ دينيةٍ في إطار الحقيقة الدينية إلى ردّ مباني نظريةٍ ما أو حتى إلى مشاهدةٍ علميةٍ وما إلى ذلك. ومن هنا يمكن في البحث بشأن العلاقة بين العلم والدين من خلال التمايز بين هذه الاتجاهات الأربعة المتقدمة، وفي الوقت نفسه من خلال الالتفات إلى الارتباط الوثيق القائم بينها، يمكن تجنب الأخطاء الماضية في هذا الخصوص إلى حدٍّ ما. وإنّ الذي نسعى إليه في هذه المقالة هو تقديم نموذجٍ نظريٍّ لتفسير وبيان العلاقة القائمة بين العلم والدين. وفي هذه المقالة نركز اهتمامنا على الاتجاهين **الأنطولوجي** (الوجودي) **والأبستيمولوجي** (المعرفي)، ونقدم نموذجاً لكلِّ واحدٍ منهما. وعلى هذا الأساس فإننا سننظر مرّةً إلى الطبيعة والدين بوصفهما حقيقتين أنطولوجيتين، ونتعرّض للسؤال عن ماهية علاقتهما في عالم الخارج بشكلٍ مستقلٍّ عن معتقداتنا، وننظر مرّةً إلى العلم التجريبي وعلم اللاهوت اللذين يدعيان على التوالي تقديم نظرياتٍ علميةٍ ولاهوتيةٍ في خصوص الطبيعة والدين.

4ـ نموذج لبيان العلاقة الأنطولوجية والأبستيمولوجية للعلم والدين

قبل كلِّ شيءٍ لا بدّ من الالتفات إلى الأمور الآتية في خصوص بيان العلاقة بين العلم والدين:

1. إن المراد من العلم هنا هو العلوم التجريبيّة الشاملة لعلومٍ من قبيل: علم الفيزياء، وعلم الأحياء، وعلم الكيمياء، وتلك المجموعة من العلوم الإنسانية القائمة على العلوم التجريبية، ومن بينها: علم النفس التجريبي. وأما مرادنا من الدين فهو خصوص الأديان التوحيدية، بمعنى تلك الأديان التي يعتبر وجود الإله الواحد ركناً من أركانها الاعتقادية. وربما بدت دائرة هذا التفسير محدودةً للوهلة الأولى، بيد أننا إذا ألقينا نظرةً عابرةً على النصوص السائدة في فلسفة العلم وفلسفة الدين، سندرك أن أغلب الأبحاث الدائرة حول مسألة العلم والدين (وليس بأجمعها بطبيعة الحال) إنما تدور حول هذين المصداقين العامين[1]. يُضاف إلى ذلك أن بالإمكان من خلال بعض الإصلاحات النموذجية

[1]-تشارلز تاليا فرّو، **فلسفه دين در قرن بيستم** (فلسفة الدين في القرن العشرين)، ص 58، ترجمه إلى اللغة الفارسية: إنشاء الله رحمتي، دفتر بژوهش ونشر سهروردي، طهران، 1382 هـ ش.

التي نستعرضها في هذا القسم، تعميمهما على سائر فروع العلم والدين الأخرى أيضاً.

2. يبدو أنّ كلَّ نظريّةٍ أو نموذجٍ يدّعي تفسير العلاقة القائمة بين العلم والدين، يجب أن تشتمل ـ في الحدّ الأدنى ـ على ثلاث خصائص، نُبيّنها على النحو الآتي:

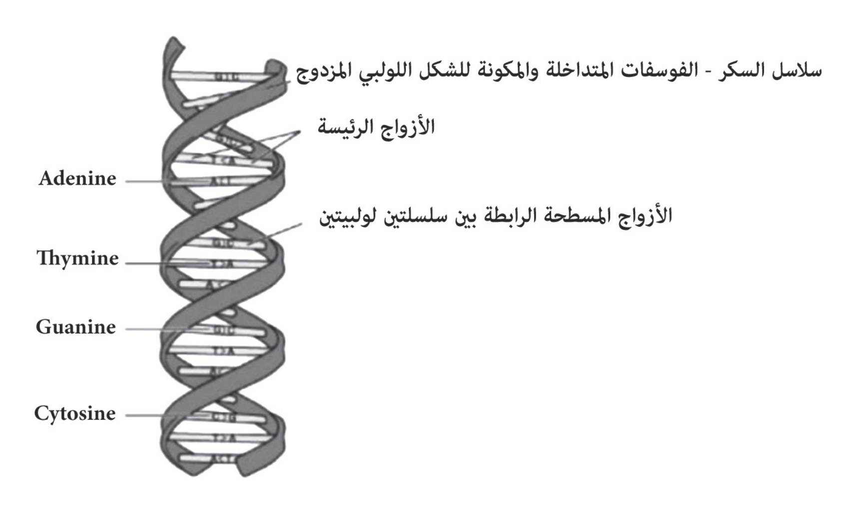
1. **الخصيصة الأولى** أن تفترض وجود التمايز بين العلم والدين، وهذا الاتجاه يُعدُّ تلبيةً مناسبةً أو نقطةَ بدايةٍ جيدةٍ في خصوص بيان العلاقة بين العلم والدين؛ وذلك لأنه يحفظ الخصوصية الممتازة لكلِّ اهتمامٍ ونشاطٍ تحقيقيٍّ. وأما عدم التمايز بين العلم والدين فهو إما أنّه يؤدي إلى إلغاء أحدهما منذ البداية، أو إلى التطابق التام بينهما، وهذا بالإضافة إلى استبعاده من الناحية العملية، فإنه يلغي أيَّ إمكانيةٍ لإقامة العلاقة والتعاطي في ما بينهما.

2. **الخصيصة الثانية** أن النظريّة التي تدّعي تفسير العلاقة القائمة بين العلم والدين، يجب عليها ألّا تنكر منذ البداية وجودَ أيِّ علاقةٍ بين العلم والدين (على الرغم من وجود الإمكانية المنطقية في أن ينتهي البحث النظري إلى مثل هذه النتيجة)، إذْ إنّ التمايز القاطع وإنكار جميع أنواع العلاقة، يعني الإعلان عن انتهاء البحث حول وجود العلاقة بين العلم والدين حتى قبل بدايته.

3. إن النظريّة التي تدّعي تفسير العلاقة بين العلم والدين، يجب أن تقدم مدخلاً نظريّاً في خصوص نوع هذه العلاقة. فإن مجرّد ادعاء وجود هذه العلاقة مع تقديم بضعة أمثلةٍ في هذا الشأن، لا يمكنه أن يبيّن العلاقة بين العلم والدين. ولذلك يجب تقديم نموذجٍ نظريٍّ وبيان هذه العلاقة في إطار ذلك النموذج. وهذه المسألة تؤدي إلى جعل النقد الصريح لهذه التفسيرات أمراً ممكناً.

والآن بعد أخذ هذه الخصائص الثلاثة بنظر الاعتبار، نعمل على نمذجة العلاقة الأنطولوجية ومن ورائها العلاقة الأنطولوجية بين العلم والدين. إن النموذج الذي نُقدّمه هنا لبيان العلاقة الأنطولوجية (الوجودية) بين العلم والدين، يحتوي على بنيةٍ وتركيبةٍ شبيهةٍ بخَليةِ الـ (DNA). فكما هو موضَّحٌ في الشكل (1) أدناه، نجد أنّ لِخَليةِ الـ (DNA) شكلاً لولبيّاً ثنائيّاً مُهمّتهُ حفظ المعلومات الجينية لمدةٍ طويلةٍ. إنّ الفرعين

المكونين لخلايا الـ (DNA) يتألفان من وحداتٍ من السكر والفوسفات موجودةٍ على طول الشريط اللولبيّ على نحوٍ متناوبٍ[1]. إن الخلايا السكرية ترتبط ببعضها من خلال أربعة أنواعٍ من الانفتاح الآلي، وهي: (السيتوزين، والغوانين، والتيمين، والآدين) وتوالي هذه الأنواع يعمل على ترميز الفروع الجينية، حيث يتم استخدام هذه الرموز في صنع الحمض الأميني الذي يعمل على صنع البروتين.



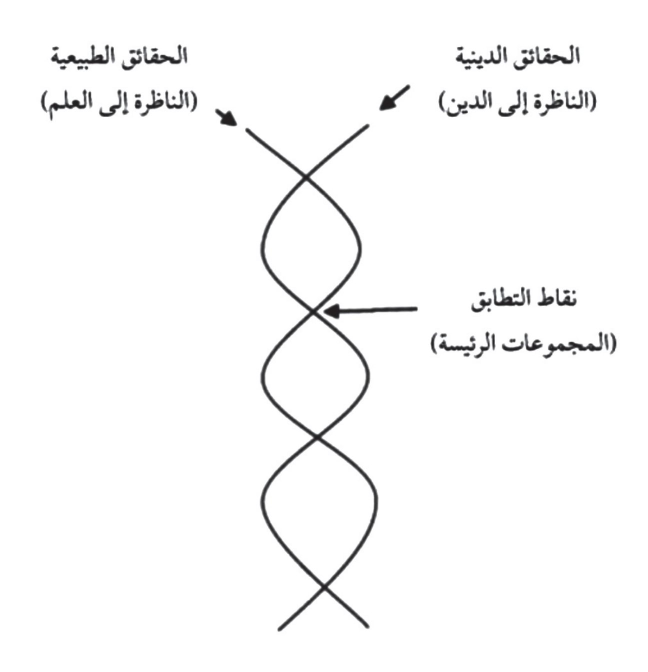
الشكل رقم: (1) خلية الـ (DNA)

وفي تفسير العلاقة الأنطولوجية (الوجودية) بين العلم والدين، يمكن لنا أن نستعين بالتركيبة المذهلة لخلية الـ (DNA). ولا بد من الالتفات ـ بطبيعة الحال ـ إلى أننا إنما نستفيد من الشكل الميكانيكي لهذه التركيبة، وذلك لمجرّد كونها بمثابة النموذج من أجل التوضيح الأفضل والأنسب من الناحية المفهومية، لبيان العلاقة المعقدة بين العلم والدين لا أكثر. وعليه فإن النمذجة المقدمة هنا لا تعني تشبيه تركيبة العلم والدين بخلية الـ (DNA)، وإنما تعني مجرد توظيف نموذج هذه التركيبة لبيان العلاقة القائمة بين العلم والدين بشكلٍ أفضلَ.

وفي ما يلي نبيّن العلاقة الأنطولوجية القائمة بين العلم والدين على أساس النموذج

[1]-Ghosh, A. and M. Bansal, (2003). '*A Glossary of DNA Structures from A to Z*', Acta Crystallgr D Biol Crystollogr, Vol. 59. P. 620.

المقدم في الشكل رقم (2):



الشكل رقم (2) خلية الـ (DNA)

1. هناك بين حقائق هذا العالم (العالم الذي نعيش فيه) مجموعتان (سلسلتان) من الحقائق التي نسميها بـ (**الحقائق الدينية**)، و (**الحقائق الطبيعية**). والمراد من الحقائق الطبيعية تلك المجموعة من الأمور الواقعة والتي تتولى العلوم الطبيعية والتجريبية مهمة بيانها وتحليلها. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ وقائعَ من قبيل: القوّة الجاذبية في الأرض، والبنية الميكانيكية للمنظومة الشمسية، والقوى الذرية، وتشعشعات المواد الإشعاعية، والمجالات المغناطيسية، تمثل جزءاً من أمور الواقع، التي يتولى علم الفيزياء مهمة تحليلها وتفسيرها. إن هذه الوقائع تعمل على تأليف الحقائق الطبيعية لعالمنا بشكلٍ مستقلٍّ عن درجات معتقداتنا ومعرفتنا لها، وبشكلٍ مستقلٍّ عن تاريخ اكتشافنا لها. وأما المراد من الحقائق الدينية فهو تلك المجموعة من الحقائق التي تكون القضايا والمفاهيم الإلهية ناظرةً إليها. وإن عالم الآخرة وخصائصه وقوانينه من بين هذه الحقائق، وبطبيعة الحال لا بدّ من الالتفات إلى أننا لا نسعى هنا إلى بيان ماهية هذه الحقائق،

وإنما نروم الحديث عن وجود هذا النوع من الحقائق وارتباطاتها بالحقائق الطبيعية.

إن هاتين السلسلتين من الحقائق رغم امتيازهما من بعضهما، إلا أنهما قد شكّلا في بعض النقاط ـ التي نسميها نقاط (**التطابق**) أو المجموعات الأساسية ـ ارتباطاً وثيقاً غيرُ قابلٍ للانفكاك. وهنا لا نريد بالتطابق أن العلوم التجريبية والعلوم الدينية تصل إلى قضايا واحدةٍ في هذه النقاط، بل المراد هو أن هذه النقاط تشتمل على حقيقةٍ واحدةٍ في حقل العلم والدين، على الرغم من أنّ العلوم التجريبيّة والعلوم الدينية تتناولان بناء القضايا المعرفية والأبستيمولوجية والوجودية في خصوص هذه النقاط بشكلٍ مختلفٍ. إن هذه النقاط من الناحية الأنطولوجية تقع في كلتا الدائرتين العلميّة والدينية، والملفت للانتباه هنا أن القضايا الأبستيمولوجية والمعرفية التي تعود إلى هذه النقاط، تؤدي في الغالب إلى (**التعارض**) الظاهري بين العلوم التجريبية والعلوم الدينية. ومن بين هذه المجموعة من الحقائق الأساسية هي الحقائق التي تقع برزخاً بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، وهي التي تشكل حلقةَ وصلٍ بينهما. وإن الحقيقة الوجودية للإنسان هي من جملة هذه المجموعات الأساسية، التي جاءت الإشارة إليها في كلام كبار فلاسفة الإسلام، ومن بينهم **صدر المتألهين الشيرازي**، إذْ يقول:

«... فالإنسان صراطٌ ممدودٌ بين العالمين، فهو بسيطٌ بروحه، مركَّبٌ بجسمه، طبيعة جسمه أصفى الطباع الأرضية، ونفسه أولى مراتب النفوس العالية، ومن شأنها أن تصوّر بصورةٍ طبيعيّةٍ...»[1].

ومن هنا تبرز في الحقل المعرفي وفي الارتباط بين العلوم التجريبية والدينية تعارضاتٌ في خصوص الحقيقة الوجودية للإنسان. إن بعض قضايا العلوم التجريبية تسعى إلى تقديم **تحليلٍ ميكانيكيٍّ** (ناظرٍ بشكلٍ رئيسٍ إلى جسم الإنسان) عن الإنسان، في حين أن اللاهوت الديني يسعى إلى تقديم **تحليلٍ روحانيٍّ** (ناظرٍ بشكلٍ رئيسٍ إلى نفس الإنسان) عن الإنسان. وحيث يكون الإنسان حقيقةً واقعةً في الحدّ الفاصل بين عالم الطبيعة وما وراء الطبيعة، فإن هذه التعارضات إنما تظهر نفسها في الحقل المعرفي والأبستيمولوجي.

---

[1]-محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح وتعليق: جلال الدين الآشتياني، بوستان كتاب، قم المقدسة، ص 223، 1382 هـ ش. وبذلك فإن صدر المتألهين يعتبر الإنسان (صراطاً ممدوناً) بين العالم الجسماني والعالم الروحاني، وبذلك لا يريد القول بأن الإنسان يسير في طريقٍ ممتدٍّ بين العالم الجسماني والعالم الروحاني، وأن هناك تمايزاً بين الإنسان (السالك) وبين المسار (المسلك)، بل السالك هنا هو عين المسلك، وأن الإنسان هو عين الطريق. بحيث لو لم يكن هناك إنسانٌ، لما كان هناك ارتباطٌ أو سلوكٌ بين العالم الجسماني والعالم الروحاني.

ومن هنا تكمن ضرورة تحليل العلاقة الأبستيمولوجية والمعرفية القائمة بين العلم والدين.

ولا بد من التذكير هنا ـ بطبيعة الحال ـ بأننا لم نأخذ الحقائق الدينية بوصفها مساوقةً للحقائق الميتافيزيقية وما وراء الطبيعية، لتكون حقائقَ في قبال الحقائق الطبيعية، بل قلنا بأن الحقائق الواقعة في حدود الطبيعة وما وراء الطبيعة، هي من جملة المجموعات الأساسية، إذ إنّ لبعض الحقائق الدينية مساحةً أبعدَ بكثيرٍ من الحقائق الميتافيزيقية وما وراء الطبيعية. من ذلك أنّ اللّه ـ على سبيل المثال ـ هو حقيقةٌ تشمل في مساحتها الوجودية حقل الطبيعة وحقل ما وراء الطبيعة. ومن هنا فقد أسمينا هذه الحقائق حقائقَ دينيّةً، ولم نقل أنّها حقائقُ ميتافيزيقيّةٌ.

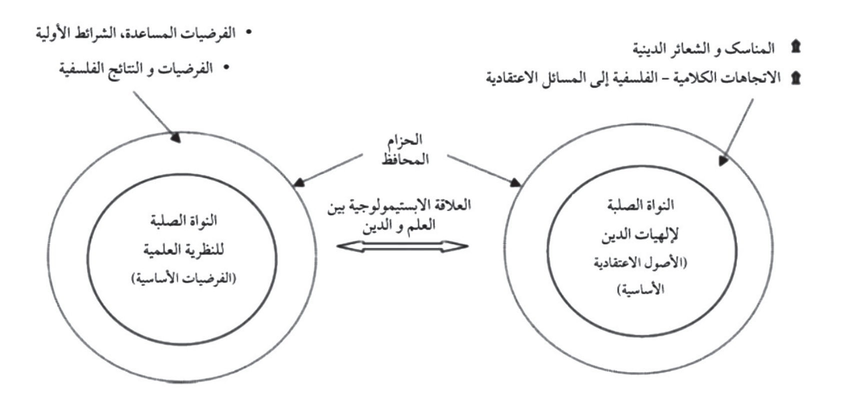
2. من الناحية الأنطولوجية، كُتِب التحقق لجميع آحاد النقاط في كلِّ واحدةٍ من السلسلتين، رغم أنه من الناحية الأبستيمولوجية والمعرفية (بمعنى ما أمكن للفكر البشري أن يحصل عليه حتى الآن) لا تزال الكثير من نقاط هاتين السلسلتين غامضةً ومجهولةً. وعليه فمن الناحية الوجودية تُعتبر نقاطُ التطابق نقاطاً واضحةً ومتحققةً، وأما من الناحية المعرفية فلا تزال بعض هذه النقاط لا تجسد التطابق بين هاتين السلسلتين.

ومن بين الخصائص الأخرى في نقاط التطابق، هي إمكان الحديث في هذه النقاط عن مفهوم باسم (**العلم الديني**). وهذا بطبيعة الحال لا يعني عدم إمكان الحديث عن العلم الديني في سائر نقاط الشكل (2)، بل إذا أمكن إقامة (**الجسور الرابطة**) بين نقاط كلتا السلسلتين، سوف يمكن عندها بلورة العلم الديني في سائر النقاط أيضاً (سوف نشرح ماهية هذه الجسور الرابطة لاحقاً)، وأما في نقاط التطابق حيث لا توجد حاجةٌ إلى تبلور الجسور الرابطة، سيكون تحقق العلم الديني أكثرَ وضوحاً (وإن كان هذا لا يعني كونَه أكثرَ بساطةً). والسبب في إمكان تحقق العلم الديني في هذه النقاط هي أنها تُمثِّل مساحاتٍ شاملةً لِكِلا حقلَيِ العلم والدين، ومن هنا فإننا حيث ندخل في الحقل المعرفي، يكون التعاطي بين هاتين المقولتين هو الذي يبلور معرفتنا بحقائق هذه النقاط. من ذلك على سبيل المثال: إن معرفة الإنسان (السؤال عن الحقيقة الوجودية

للإنسان) ـ بناءً على ما مرّ توضيحه ـ بوصفها حقيقةً واقعةً في واحدةٍ من هذه النقاط، إنما تتبلور من خلال مجرّد التعاطي بين هاتين المقولتين (العلم والدين) بوصفها جزءاً من المعارف البشرية، وإذا لم يصل أحد هذين الحقلين إلى نتيجةٍ إيجابيةٍ في هذه المسألة، عندها سيقوم الحقل الآخر بالعمل على بلورته. وعلى هذا الأساس فإن العلم الديني في هذا النوع من الموارد لن يكون فرعاً معرفيّاً إلى جانب المعارف الأخرى في مسألةٍ محددةٍ، فإنّ معرفة الإنسان الدينيّة ـ على سبيل المثال ـ لا تقع في قبال معرفة الإنسان غيرِ الدينيّة (المعرفة الإنسانيّة x، المعرفة الإنسانيّة y)، بل إن المعرفة الإنسانية الدينيّة ستكون خيارنا الوحيد في حقل المعرفة الإنسانيّة، وإن المعرفة الحقيقيّة إنما يتمّ الحصول عليها من هذا الطريق فقط.

3. بعد عدم اتضاح بعض النقاط في كلتا السلستين من الناحية المعرفية بالحد الكافي، يَطرح هذا السؤالُ نفسَه: كيف سيكون شكل التعاطي المعرفي في مقولة العلم والدين؟

إن الذي نواجهه في ما يرتبط ببيان العلاقة المعرفية بين العلم والدين، عبارةٌ عن النظريات العلميّة واللاهوت الديني (دون الحقائق الدينية والحقائق الطبيعية). وإن النموذج الذي نذكره في بيان العلاقة المعرفية لهاتين المقولتين، ستكون بنيتهُ على النحو الآتي[1]:



الشكل رقم: (3) نموذج لبيان العلاقة المعرفية بين العلم والدين

[1]-لقد اعتمدنا في بيان هذه البنية على المنهجية التحقيقية لـ (لاكاتوس). وعليه يمكنكم للمزيد من الاطلاع مراجعة المصدر أدناه:

Lakatos, Imre (1978). ***The Methodology of scientific Research Program***, J. Worral and Corrie (eds.), London: Cambridge University Press.

إنّ كلَّ نظريّةٍ علميّةٍ تتألف من نواةٍ صلبةٍ، وحزامٍ يحيط بها للمحافظة عليها، ونسمي كلا هذين الأمرين برنامجاً بحثيّاً. وعليه تكون كلُّ نظريّةٍ علميّةٍ برنامجاً بحثيّاً. إنّ النواةَ الصلبةَ في هذا البرنامج عبارةٌ عن الفرضيّات الجوهريّة لتلك النظريّة، وإن أيَّ تعديلٍ فيها أو نبذٍ لها يُعدُّ بمنزلة الخروج من تلك النظرية، والدخول في نظريّةٍ أخرى جديدةٍ. إن هذا البرنامج البحثي يحتوي على حزام أمانٍ مشتملٍ على فرضياتٍ احتياطيةٍ وشرائطَ أوليةٍ وما إلى ذلك. وبالإضافة إلى ذلك فإننا عند مواجهة كلِّ نظريّةٍ علميّةٍ، نواجه مجموعتين من القضايا الأخرى أيضاً، المجموعة الأولى: تحتوي على الفرضيات الفلسفية لتلك النظريّة العلمية. والمجموعة الثانية: تحتوي على نتائجَ فلسفيةٍ منبثقةٍ عن تلك النظريات العلمية. من هنا فإنّ نظريّة نيوتن الفيزيائيّة ـ على سبيل المثال ـ تحتوي على فرضياتٍ فلسفيّةٍ، ومن بينها الفرضيات الآتية:

1. هناك وجودٌ لحقيقةٍ مستقلّةٍ عنّا، وهي حقيقةٌ يمكن التعرّف عليها، وإن مهمة الفيزياء هي التعرّف على تلك الحقيقة كما هي.

2. إن المسار الزمني لحالات كلِّ منظومةٍ هي بحيث يتم استنتاج كلِّ حالةٍ منها من الحالة السابقة عليها مباشرةً على نحو العلية.

3. إن معلوماتنا بشأن سلوك المنظومات الفيزيقية يأتي من طريق مشاهدتنا لها، وإن هذه المشاهدات لا توجد خللاً ملحوظاً في المنظومة التي يتمّ إخضاعها للدراسة والتحليل، وعلى كلِّ حالٍ من الممكن تقدير تأثيرها.

4. إنّ الأشياءَ الكبيرةَ مؤلفةٌ من الأشياء الصغيرة، ويمكن شرح وتفسير الأشياء اليومية على طبق سلوك الأشياء الصغيرة (المجهرية)[1].

كما تحتوي نظرية نيوتن في الفيزياء على نتائجَ فلسفيّةٍ أيضاً، ومن ذلك أنّ الطبيعة تعمل على نحو الميكانيك الذاتي والجبري، وأنّ هناك نوعاً من الضرورة العلية ـ المعلولية الحاكمة بين ظواهر الطبيعة، إنّ التأثير العلّي بين الأشياء المادية ـ دون أن يكون هناك اتصالٌ

[1]-مهدي گلشني، **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيك دانان معاصر**، ص 36، پژوهشگاه علوم انساني، طهران، 1385 هـ ش.

مباشرٌ في ما بينها ـ أمرٌ ممكنٌ (فقوّة الجاذبيّة تؤثر على الأشياء دون أن يكون هناك اتصالٌ مباشرٌ في ما بينها وبين تلك الأشياء). ونحن نضع الفرضيات الفلسفية للنظرية العلميّة والنتائج الفلسفية الحاصلة منها في الحزام المحافظ الذي يحيط بها. وعلى هذا الأساس فإن النظريّة العلميّة سوف تتحول إلى برنامجٍ بحثيٍّ علميٍّ ـ فلسفيٍّ. وإن العلم التجريبي ـ من قبيل الفيزياء ـ سوف يحتوي على عشرات البرامج البحثية العلميّة الفلسفية، وسوف يكون كلُّ واحدٍ منها ناظراً إلى نظريّةٍ علميّةٍ.

كما أننا نأخذ الإلهيات بنظر الاعتبار بوصفها برنامجاً بحثيّاً، بيد أن اختلافها عن البرنامج البحثي العلمي يكمن في أن كلَّ نظريّةٍ علميّةٍ في العلوم التجريبيّة يؤخذ بنظر الاعتبار بوصفه برنامجاً بحثياً. والنواة الصلبة هنا تشمل الأصول الاعتقادية الجوهرية لذلك الدين التوحيدي. وإن مناسك وشعائر وتعاليم ذلك الدين تقع في الحزام المحافظ المحيط بالبرنامج البحثي. فلو أخذنا الإلهيات الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ بوصفها برنامجاً بحثيّاً، فإن نواتها الصلبة سوف تشتمل على أصول عقائد الإسلام، من (التوحيد والمعاد والنبوة والإمامة والعدل)، والأصول الجوهرية للأحكام والأخلاق الإسلامية. وفي حزامها الحافظ، ستقع الأمور الآتية: الفتاوى الشرعية، والتعاليم الأخلاقية والعرفانية، ومختلف النظريات بشأن الصفات والأفعال الإلهية، والتفسيرات الفلسفية للمعاد الجسماني والعدل الإلهي وما إلى ذلك. إنّ كلَّ دينٍ طوال مسيرته التاريخية قد حاز بجهود من المتألهين المعتقدين به على نظرياتٍ فلسفيّةٍ وكلاميةٍ كثيرةٍ بشأن أركانه الاعتقادية ومناسكه وشعائره. ونضع تلك النظريات في الحزام المحافظ للبرنامج البحثي المرتبط بذلك الدين أيضاً. وهنا سوف يتحول علم الإلهيات إلى برنامجٍ بحثيٍّ دينيٍّ ـ فلسفيٍّ أيضاً.

والآن حيث اتضحت مكانة نظريات العلوم التجريبية وعلم الإلهيات بوصفها برامجَ علميّةً ـ فلسفيّةً، ودينيّةً ـ فلسفيّةً، سوف تتحول العلاقة بين العلم والدين إلى علاقة بين برنامجين بحثيين. (الشكل رقم: 3).

4. إن ما ذكرناه في النموذج الأنطولوجي تحت عنوان نقاط التطابق أو المجوعات

الرئيسة، إنما هو ذات القضايا التي يمكن العثور عليها في النواة الصلبة من الإلهيات الدينية (وهي غالباً ما تكون بالفعل، وأحياناً تكون بالقوّة)، وبالإضافة إلى ذلك تكون هي ذات القضايا التي تظهر نفسها شيئاً فشيئاً في النواة الصلبة للنظريات العلميّة أيضاً، ولذلك فإنها توجد بالقوّة داخل النواة الصلبة من تلك النظريات. ولا بد من الالتفات بطبيعة الحال إلى أن النواة الصلبة لجميع النظريات (سواء أكانت بالقوة أم بالفعل) لن تحتوي على نقاط التطابق، في حين أن النوات الصلبة للإلهيات الدينية (سواء أكانت بالقوة أم بالفعل) تحتوي على جميع نقاط التطابق. إن هذا الاختلاف ينشأ من أننا أخذنا كلَّ نظريّةٍ علميّةٍ بوصفها برنامجاً بحثيّاً، بحيث إنّه على أساس ذلك ستكون البنية العلميّة برمّتها حاويةً للكثير من البرامج البحثية (في حين أن الإلهيات الدينية برمّتها قد اعتبرناها برنامجاً بحثيّاً واحداً فقط)، ومن هنا يمكن القول: إن البرامج البحثية لمجموع بنية العلم من حيث المجموعُ تحتوي على نقاط التطابق، لا بشكلٍ منفردٍ. وعلى هذا الأساس سوف نستعرض أدناه كلا الاتجاهين السلبي والإيجابي في خصوص النموذج الأبستيمولوجي والمعرفي للعلم والدين:

4-1. لا يمكن تعديل أو نبذ النواة المركزية لإلهيات دينٍ ما من أجل العمل على مواءمتها وتأمين انسجامها مع نظريّةٍ علميّةٍ. كما أن تعديل أو نبذ النواة المركزية لنظريّةٍ علميّةٍ من أجل مماهاتها مع التفسيرات الكلامية في لاهوت دينٍ ما، لا يُعدُّ أمراً صحيحاً. وبعبارةٍ أخرى: إن تعديل أو نبذ النوى الصلبة للبرامج العلميّة الفلسفية، والبرامج الدينية ـ الفلسفية، في حالة التقابل في ما بينها، سوف يؤدي إلى ضياع هويةِ كلِّ واحدٍ منها، وتحوّلها إلى شيءٍ آخرَ.

4-2. في حالة عدم انسجام النوى المركزية لبرنامجٍ بحثيٍّ دينيٍّ ـ فلسفيٍّ، وبرنامجٍ بحثيٍّ علميٍّ ـ فلسفيٍّ، يجب توجيه الأنظار إلى برامجَ بحثيةٍ أخرى في حقل العلم والدين. فلو وقع التضاد والتعارض ـ على سبيل المثال ـ بين النواة المركزية للاهوت المسيحي والنواة المركزيّة لنظريّة كوبرنيق، وجب توجيه الاهتمام نحو البرامج البحثيّة المنافسة للاهوت المسيحي (أي الإسلام واليهوديّة) من جهةٍ، والبرامج البحثية المنافسة لنظريّة كوبرنيق من جهةٍ أخرى.

5. لو نظرنا إلى النموذج الأنطولوجي للدين مجدَّداً، سوف يَطرح هذا السؤال نفسَه: كيف سيتم الربط الأبستيمولوجي والمعرفي بين النقاط في حالة ما لو كان العلم والدين في النموذج مختلفين عن بعضهما؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هي العوامل التي تجعل من الربط بين النظريات العلميّة واللاهوت الديني أمراً ممكناً؟ في خلية الـ (**DNA**) رأينا أن الأزواج (المفتوحة) المسطحة، تربط بين السلسلتين اللولبيتين، وأما في خصوص النموذج الأنطولوجي المقدم في الشكل رقم (2)، يجب القول: إن الذي يقيم الارتباط بين العلم والدين (في الحقل الأبستيمولوجي والمعرفي) هي الأبحاث الفلسفية. وفي الحقيقة فإن الأبحاث العقلانية بالمعنى الأعم، والأبحاث الفلسفية بالمعنى الأخص هي التي تذلل عملية الربط الأبستيمولوجي والمعرفي بين العلم والدين. يمكن للأبحاث الفلسفية أن تدرس الأساليب المستعملة في العلوم الطبيعية واللاهوت الديني، وأن تعمل على تقييم أدلتها، وتقوم بتفسير النصوص تفسيراً مقروناً بالنقد، وبذلك تقوم بعملية الربط بين العلم والدين في الدائرة الأبستيمولوجيّة. والذي يدعو إلى الاستغراب ـ بطبيعة الحال ـ هو أن الفلاسفة لهم دورٌ أقلُّ في هذه الدراسات الوسيطة في حقل العلم والدين، وفي المقابل يحظى المتكلمون وعلماء الطبيعة بدورٍ أكبرَ[1]. ومن هنا لم يتم حتى الآن بناءُ جسورٍ محكَمةٍ بين حقلَيِ العلوم الطبيعيّة واللاهوت الديني، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن هذه الأبحاث الفلسفيّة في ما يتعلق بإيجاد الارتباط الأبستيمولوجي بين حقلَيِ العلم والدين، يجب أن تراعي الجوانب السلبية والإيجابية الآتية:

5-1. إن الفرضيات والنتائج الفلسفية المستحصلة من النظريات العلمية، ضمن الحفاظ على النواة المركزية، والفرضيات المساعدة للحزام الحافظ، قابلةٌ للجرح والتعديل، بمعنى أن بإمكان هذه الفرضيات والنتائج الفلسفية أن تخلي مكانها لتحلّ محلها تفسيراتٌ ونتائجُ أخرى، مع بقاء عين النواة المركزية لتلك النظريّة العلميّة ثابتةً في مكانها. وعلى هذا الأساس فإن التفسيرات الفلسفية لنظريةٍ علميةٍ، على الرغم من ارتباطها بالنواة المركزية لتلك النظرية، إلا أنها تفسيراتٌ مرنةٌ يمكنها أن تعطي مكانها لتفسيرات أخرى مع الحفاظ على النواة المركزيّة. وإن للتفسيرات الكلاميّة ـ الفلسفيّة

[1]-Stenmark, Mikael (2010). '**Religion and Science**', ***The Routledge Companion to Philosophy of Religion***, Meister and Copan (eds.), London: Routledge. p. 692.

لإلهيات دين ما وضعاً مماثلاً. بمعنى أن بإمكان هذه التفسيرات ـ من خلال الأبحاث الأشد عمقاً ـ أن تمنح مكانها لتفسيراتٍ أخرى، مع بقاء النواة المركزية لإلهيّات ذلك الدين في مكانها دون أن يطالها تغييرٌ أو تعديلٌ.

2-5. إن التفسيرات الكلاميّة ـ الفلسفيّة في الحزام الحافظ للبرامج البحثيّة الدينيّة ـ الفلسفيّة يجب أن تكون منسجمةً مع النواة المركزية لإلهيات ذلك الدين، وأن تكون منسجمةً أيضاً مع النواة المركزية للنظريات العلميّة التي تشارك ذلك التفسير الكلامي ـ الفلسفي من جهة الموضوع. أضف إلى ذلك أنّ النتائجَ الفلسفيّةَ في الحزام الحافظ للبرنامج البحثي العلمي ـ الفلسفي يجب أن تنسجم أيضاً مع النواة المركزية لتلك النظريّة العلميّة من جهةٍ، وأن تنسجم من جهةٍ أخرى مع النواة المركزية للإلهيات الدينية التي تشترك مع تلك النتائج الفلسفية من جهة الموضوع.

3-5. إن نتائج هذا النوع من الأبحاث والدراسات ستكون عبارةً عن قضايا من قبيل القضايا الآتية:

- إن الإلهيّات الدينيّة (x) لا تنسجم مع نظرية التطور لـ (تشارلز دارون).
- إن الإلهيّات الدينيّة (y) تنسجم مع نظرية التطور لـ (تشارلز دارون).
- إن اللاهوت اليهودي ينسجم مع النظريّة (z).

كما يُفهم من مضامين القضايا المتقدمة أن نتائج دراسة العلاقة الإبستيمولوجية بين العلم والدين تلتزم الصمت والحياد في خصوص حقانية دين ما أو نظرية علمية ما. وفي النموذج الذي تم تقديمه إنما يمكن دراسة انسجام دينٍ ما مع نظريّةٍ علميّةٍ ما، ولكن لا يمكن الحكم من خلاله في خصوص صحّة إلهيّاتٍ دينيّةٍ أو نظريّةٍ علميّةٍ. إن دراسة صحة أو عدم صحة لاهوت الدين هو موضوع فلسفة الدين، كما أن دراسة صحة أو عدم صحة النظريّة العلميّة هي موضوع ذلك العلم الخاص، وإن فلسفة العلم مرتبطةٌ بذلك العلم. وإن النموذج أعلاه إنما يوضح لنا شيئين لا أكثر، وهما:

1. ما هو مدى انسجام البرنامج البحثي الديني ـ الفلسفي الخاص مع البرنامج البحثي العلمي ـ الفلسفي (وبالعكس)؟ أو في الحقيقة كيف تكون العلاقة بين النظريّة العلميّة الخاصة والدين الخاص أو كيف يجب أن تكون؟

2. ما هو الأسلوب الذي يجب اتخاذه لبناء لاهوتٍ منسجمٍ مع نظريّةٍ علميّةٍ، أو لتعديل لاهوتٍ من أجل تأمين انسجامه مع نظريّةٍ علميّةٍ (وبالعكس)؟

5. النتيجة

لقد شهدت قافلة المعرفة والفكر في الغرب طوال القرون الخمسة المنصرمة، مسارين مختلفين في ما يتعلق بالنسبة القائمة بين العلم والدين، وقد بلغ أحد هذين المسارين ذروته في النزاع المحتدم بين غاليلي ورجال الكنيسة، حيث يجسد هذا المسار الصنمية المتمثلة بعقائد رجال الكنيسة، وأما المسار الآخر ـ الذي يمكن الوقوف على ذروته في عصر التنوير ـ فقد كان يرى مفتاح حل جميع مشاكل الإنسان في العلم. وقد وصل كلا هذين المسارين في الثقافة الفكرية لدى الغرب إلى طريقٍ مسدودٍ. فقد بلغ المسار الأول غايته إثر سطوع أشعة العلم الحديث في القرن السابع عشر للميلاد، وظهور الفلسفات المتنوعة والمتكثرة في أحضان تلك العلوم. وأما المسار الثاني فقد بلغ نهايته في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين للميلاد إثر ظهور الثورات العلميّة في حقل الرياضيات والفيزياء، وظهور مختلف فلسفات العلم في أحضانها.

ومنذ ذلك الحين لم تعد مسألة التقابل بين العلم والدين مسألةَ "مغلوبٌ على أمره" مسبقاً، بل إن التعاطي بين العلم والدين والبحث في ماهية وكيفية هذا التعاطي، قد وقع في صلب الأبحاث المشتركة بين هذين الحقلين. وقد تبلورت آراءٌ مختلفةٌ في خصوص بيان العلاقة بين العلم والدين، ومن بين أهمها الآراء الآتية: (**التمايز، والتعارض، والتلاقي والتأييد، والتكميل**). إن هذه الآراء بالإضافة إلى نقاط الضعف المستقلة لكلِّ واحدٍ منها، تحتوي بأجمعها على نقطةِ ضعفٍ مشتركةٍ أيضاً. إن هذه الآراء تؤكد في الغالب على الجوانب العلميّة والتطبيقية في العلاقة بين العلم والدين، ولا تقدم منهجاً محدَّداً في ما يتعلق بخصوص المواجهة بين القضايا العلميّة والقضايا اللاهوتية، وارتباط كلٍّ منهما بالآخر. وبعبارةٍ أخرى: إن جميع هذه الآراء تفتقر إلى نموذجٍ واضحٍ لتفسير العلاقة القائمة بين العلم والدين. وبالالتفات إلى نقطة الضعف هذه، كان هدفنا من هذه المقالة هو البحث عن ماهية وكيفية الارتباط بين العلم والدين ونمذجة هذا الارتباط. ولذلك عمدنا إلى

الفصل والتفكيك بين الاتجاهات الأربعة المختلفة في خصوص بحث العلم والدين والعلاقة بينهما، وذلك على النحو الآتي: الاتجاه الأنطولوجي، والاتجاه الأبستيمولوجي، والاتجاه المفهومي، والاتجاه التكويني.

وفي الاتجاه الأنطولوجي، نلاحظ الطبيعة والدين بوصفهما حقيقتين أنطولوجيتين (مستقلتين عن معرفتنا بهما)، ونسعى إلى اكتشاف العلاقة الأنطولوجية لهاتين الحقيقتين. وبعبارةٍ أخرى: إن الاتجاه الأنطولوجي يتعرض للإجابة عن السؤال عن ماهية العلم والدين، والعلاقة القائمة بينهما في العالم الخارجي، بشكلٍ مستقلٍّ عن معتقداتنا.

وفي الاتجاه الأبستيمولوجي، ننظر إلى العلوم التجريبية واللاهوت الديني بوصفهما مقولتين معرفيتين تعبّران عن إدراكنا ومعرفتنا للطبيعة والدين. إن الاتجاه الأبستيمولوجي يتعرّض للسؤال عن المعنى والعلاقة المفهومية بين مقولة العلم والدين والقضايا المرتبطة بهما. وأما الاتجاه التكويني فيتعرّض للسؤال المتعلق بمسار التبلور التكويني أو الطبيعي للعلم والدين وطريقة تأثير أحدهما على الآخر.

لقد عرضنا في هذه المقالة اهتمامنا بكلا الاتجاهين (**الأنطولوجي**) و (**الأبستيمولوجي**)، وقدمنا نموذجاً لكلٍّ واحدٍ منهما. وفي إطار نمذجة وبيان العلاقة الأنطولوجية القائمة بين العلم والدين، عمدنا إلى الاستفادة من الشكل الميكانيكي لخلية الـ (DNA)، ثم قدّمنا نموذجاً على أساس المفاهيم الثلاثة، وهي: الحقائق الدينية، والحقائق الطبيعية، ونقاط التطابق. وعلى هذا الأساس، هناك بين حقائق هذا العالم سلسلتان من الحقائق أطلقنا عليهما تسمية (**الحقائق الدينيّة**)، و (**الحقائق الطبيعيّة**). إن هاتين السلسلتين من الحقائق وإن كانتا متمايزتين من بعضهما، إلا أن بينهما نقاطاً ـ أطلقنا عليها مصطلح (**نقاط التطابق**) ـ ربطت بينهما برباطٍ وثيقٍ.

إن النموذج الذي قدمناه لبيان العلاقة الأبستيمولوجية القائمة بين العلم والدين، يقوم من جهةٍ على أساس التفكيك والفصل بين النواة الصلبة للنظرية العلميّة من الفرضيات المساعدة، والشرائط الأولية، والفرضيات المسبقة، ونتائجها الفلسفية وما إلى ذلك، ويقوم من جهةٍ أخرى على الفصل والتفكيك بين النواة الصلبة لإلهيات الدين من

المناسك والشعائر الدينية والاتجاهات الكلامية والفلسفية إلى المسائل الاعتقادية لذلك الدين وما إلى ذلك. ومن هنا أدركنا أنّ الاتجاهات العلميّة ـ الفلسفية، والاتجاهات الدينية ـ الفلسفية في الحزام الذي يحافظ على النظريات العلميّة والإلهيات الدينية، يجب عدم ملاحظتها بوصفها نواةً صلبةً لنظريّةٍ علميّةٍ أو دينٍ توحيديٍّ، لأن وضعها في النواة الصلبة للنظريات العلميّة ولاهوت الأديان التوحيدية يؤدي إلى تعارضاتٍ لا يمكن حلها بين العلم والدين، إذْ عند حدوث مثل هذا الأمر، يمكن لفرضية فلسفية أن تتجلى في إطار نظرية علمية، وتعمل بذلك على تخطئة أهم أركان الإلهيات التوحيدية (من قبيل: التوحيد والمعاد)، ومن ناحيةٍ أخرى يمكن لتأويلٍ نظريٍّ للدين أن يعمل ـ تحت غطاء الاعتقاد الديني الأصيل ـ على ردّ نظريّةٍ علميّةٍ، وفي حالة مقاومة وإصرار المدافعين عن تلك النظريّة العلميّة، سيؤدي الأمر إلى تعارضٍ شاملٍ ومستحكمٍ.

إن الذي يجب أن نشير إليه في الختام هو أننا قد ذكرنا نموذجاً في خصوص العلاقات الأنطولوجيّة والإبستيمولوجيّة القائمة بين العلم والدين، ثم عمدنا إلى إثبات الانسجام المنطقي للنماذج المذكورة. ولذلك لم نتعرّض في هذه المقالة إلى مسألة (صدق) هذه النماذج، لأن الاستدلال على (صدق) النماذج المذكورة يحتاج إلى مقالاتٍ مستقلةٍ.

المصادر:

1. بربور، ايان (1362). **علم و دين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، تهران: مركز نشر دانشگاهي.
2. بربور، ايان (1385). « **چهار ديدگاه دربارة ارتباط علم و دين**»، ترجمة پيروز فطورچي، **نامة علم و دين**، 32 – 29.
3. پترسون، مايكل و ديگران (1387). **عقل و اعتقاد دينى**، ترجمة احمد نراقي و ابراهيم سلطاني، تهران: طرح نو.
4. تاليافرّو، چارلز (1382). **فلسفة دين در قرن بيستم** ، ترجمة انشاءالله رحمتي، تهران : دفتر پژوهش و نشر سهروردي.
5. تريگ، راجر (1379). « **عقلانيت علم و دين**»، ترجمة پيروز فطورچي، **نامة علم و دين**، ش 7 و 8.
6. ژيلسون، اتين (1380). **نقد تفكر فلسفي غرب از قرون وسطي تا اوايل قرن حاضر** ، ترجمة احمد احمدي، تهران: سمت.
7. صدر الدين شيرازي، محمد ابن ابراهيم (1382). **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تصحيح و تعليق جلال الدين آشتياني، قمر: بوستان كتاب.
8. گلشني، مهدي (1385). **تحليلي از ديدگاه هاي فلسفي فيزيك دانان معاصر** ، تهران: پژوهشگاه علوم انساني.
9. هات، جان اف. (1382). **علم و دين، از تعارض تا گفت و گو**، ترجمة بتول نجفي، تهران: طه.
10. Ghosh, A. and M. Bansal (2003). '***A Glossary of DNA Structures from A to Z***', Acta Crystallgr D. Biol Crystallogr, Vol. 59.
11. Gould, Stephen Jay (1999). ***Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life***, New York: Ballantine.
12. Grawford, Robert (2002). ***What is Religion?,*** London and New York: Routledge.
13. Lakatos, Imre (1978). ***The Methodology of Scientific Research Program***, J. Worral and Corrie (eds.), London: Cambridge University Press.
14. McGrath, Alister E. (1999). ***Science and Religion, An Introduction***, London: Blackwell.
15. Stenmark, Mikael (2010). '**Religion and Science**', ***The Routledge Companion to Philosophy of Religion***, Meister and Copan (eds.), London: Routledge.
16. Whitehead, A. North (1925). ***Science in the Modern World,*** New York: The Free Press.
17. Worall, John (2004). '**Science Discredits Religion**', ***Contemporary Debates in Philosophy of Religion***, M. L. Peterson and R. J. Van Arragon (eds.), Oxford: Blackwell.

هل يحتاجُ العلم إلى الدين؟[1]

روجر تريغ[2]

خُلاصة

هل يُشكِّلُ العلمُ منظومةً مُغلقةً ويفترضُ أنّ كلَّ الواقع يقعُ ضمن قبضته؟

بما أنّ العلم ينأى عن الاستقلالية ويتولّى منهجُه تعريفَ العقلانية، فإنّه يستندُ إلى فرضياتٍ كُبرى. يُمكننا أن نُسلِّم جدلاً بوجود الطبيعة المنظّمة في العالم الماديّ وقدرة العقل البشري على إدراكها إلا أنّ الإيمان باللّه يُوضِّحُ هذه الطبيعة وذلك من خلال الاحتجاج بعقل الخالق.

قوّةُ العقل

قد يبدو المفهوم الذي يُفيدُ أنّ العلم ليس وافياً وأنّه ليس المثال الأسمى للعقل البشري غريباً في عيون كثيرٍ من الناس في مطلع القرن الواحد والعشرين. يعتقدُ هؤلاء أنّ العلم بحدّ ذاته هو مصدرُ المعرفة وأنّه المحدِّد لما يُمكن قبوله عقليّاً، وبالتالي فهم يصرفون النظر تلقائيّاً عن إمكانية احتياجه لتبريرٍ إضافيٍّ- خصوصاً إذا كان هذا التبريرُ دينيّاً. لهذا السبب، غالباً ما يبدو العلم متيناً ومؤكَّداً بينما يبدو أنّ الإيمان الديني قد أخذ بالتراجع تزامناً مع نموّ المعرفة العلمية. في بعض الأحيان، قام المؤمنون بالتعويل على العجز الحالي للعلم عن تقديم تفسيرٍ لظاهرةٍ معيَّنةٍ، ولكنّ هذه الإستراتيجية

---

[1]-المصدر:

Trigg, Roger, ''**Does Science Need Religion**'', ***The Faraday Papers***, published by the Faraday Institute for Science and Religion, St Edmund's College, Cambridge.

تعريب: هبة ناصر.

[2]-أستاذ الفلسفة في جامعة وارويك وهو رئيسٌ ومؤسِّسٌ للجمعية الفلسفية البريطانية ومؤسِّس الجماعة البريطانية لفلسفة الدين التي يتولىّ حالياً منصب نائب الرئيس فيها.

دوّن هذا الفيلسوف الغربي العديد من المقالات حول العلاقة بين العلم والدين والفلسفة، ومن ضمنها الكتابان التاليان: **العقلانية والعلم: هل يستطيعُ العلمُ تفسيرَ كلِّ شيء؟** (1993م)، **العقلانية والدين: هل يحتاج الإيمان للعقل؟** (1998م).

تحفلُ بالمخاطر. إذا لم نعرف السبب الكامن وراء شيءٍ محدَّدٍ فهذا لا يعني أنّ علينا الرجوع إلى الله باعتباره السبب الجليّ له، فقد تكونُ المشكلة ناتجةً عن جهلٍ مؤقَّتٍ من جهتنا، ومع ازدياد التقدُّم العلمي يُمكن ملءُ الفجوة الكامنة في معرفتنا وبالتالي يزولُ أحد أسباب الإيمان. بالتالي، فإنّ ما يُسمّى بـ «**إله الفراغات**» هو إلهٌ في غاية التزعزع ويُمكن التخلُّص بسرعةٍ من الحاجة إليه.

قام **ماثيو أرنولد** بشكلٍ بارزٍ بتصوير تراجع الإيمان في قصيدته المشهورة تحت عنوان «**شاطئ دوفر**»، وذلك في منتصف القرن التاسع عشر (الذي نعتبره في وقتنا الحالي عصراً دينيّاً). يُشاهدُ الشاعرُ انحسارَ التيّار فيصفه بـ «**بحر الإيمان**» مع «**صوت هديره الكئيب، المتصِّل، المنسحِب**». كثيراً ما تُقتَبَسُ هذه العبارة وما زال يتردّدُ صداها. من السهل أن نعتقد بأنّ العلمَ هو أحد العوامل الرئيسية التي تسبَّبتْ بهبوطٍ قاسٍ ومتوقَّع في الإيمان الديني كانحسار البحر بعد ذروة المدّ. في الواقع، تحملُ الفكرة الاجتماعية المتمثِّلة بالعَلْمَنة الدلالاتِ نفسَها، وتُفيدُ وجودَ ابتعادٍ «شبهِ قانونيٍّ» عن الإيمان والتوجُّه نحو النظر إلى العالَم بطريقةٍ تستغني عن الدين. وعليه، يبدو أنّ العملية التي تعني أنّ الدين محكومٌ عليه بالتراجع إلى حدّ الاندثار هي حتميةٌ. من المؤكَّد أنّ الانطباق الظاهري لهذه الملاحظة على الوضع الحالي في أوروبا الغربيّة لا يعني أنّه يعكسُ الواقع الاجتماعي في أماكنَ أخرى من العالم حتّى في الولايات المتّحدة نفسها حيث يتمتّعُ العلم الحديث بالتأثير.

هل يأخذُ العلمُ الفعلَ الإلهي بعين الاعتبار أو يعترفُ بجريان الإرادة الإلهية؟ كثيراً ما يُعتقَد بأنّ فهم العلم يكون وفق الشروط الخاصة به وأنّه لا يعتمدُ على أيِّ شيءٍ خارجٍ ذاته. وفقاً لهذا الرأي، فإنّ العلم هو أنقى تعبيرٍ عن العقل البشري وتكمنُ وظيفتُه في إبعاد الخرافات والإيمان الأعمى عن الفرد. يُمثِّلُ هذا الاعتقاد تراثَ عصر التنوير الذي شهده القرن الثامن عشر، والذي يتّجهُ إلى رؤية العالَم كآليةٍ ماديةٍ مستقلّةٍ والعقل البشري كمفتاحٍ لفهم طريقة عمل هذه الآلية. كانت تُعتبر أيَّ إشارةٍ إلى الله أمراً فائضاً عن الحاجة في أفضل الأحوال وهبوطاً إلى اللاعقلانية في أسوئِها، وقد سلّمتْ الحركةُ التنويرية جدلاً بقوّة العقل البشري. على الرغم من ذلك، لا يُمكن أن نفترض

بسهولةٍ إمكانية وجود العقل والحقيقة أو النظام والانسجام في العالَم الذي يستكشفُه العلم الطبيعي. كثيراً ما اعتُبرت العقلانية حقيقةً قُصوى وفي بعض الأحيان كان الناس على وشك تأليهها كما حدث بعد الثورة الفرنسية حينما تمّ تحويل الكنائس إلى «معابد للعقل»، وقد بدا أنّ العقلانية والمادية مُتلازمان إلى درجةٍ تقتربُ فيها «العقلانية» من أن تكون مرادفاً للإلحاد.

على الرغم من نظرتهم إلى العالَم من الناحية الميكانيكية إلا أنّ البشر قد استطاعوا الوقوف خارج الآلية لفهمها. في النهاية، إذا كان العقلُ بحدّ ذاته نتيجةً لآليةٍ عرضيّةٍ -كآلية الساعة المعقّدة- فلا يُمكن أن نضمن بأنّ ما تمّ اقتيادنا للاعتقاد به هو الحقيقة الحتمية. نحن نعتقدُ ببساطةٍ بما يتمُّ دفعُنا للإيمان به سواءً وُجدت أسبابٌ وجيهة لهذا الاعتقاد أم لا. إذا أخذنا نظرية التطوُّر على سبيل المثال، فإنّه بالإمكان وفق مبدأ الانتقاء الطبيعي أن نتطوّر على نحوٍ يُخوِّلنا أن نحمل اعتقاداتٍ معيَّنةً بشكلٍ طبيعيٍّ. قد تكون بعض المعلومات مفيدةً وتُساعدنا في البقاء على قيد الحياة وتكثير النسل، ويحتجُّ بعضُ الناس بأنّ المعتقدات الدينية تندرجُ ضمن هذه الخانة. يكمنُ مقصد هذه الجدلية غالباً في التوضيح المنطقي لسبب انتشار بعض المعتقدات على الرغم من كونها باطلةً، ويتطلّبُ التوضيح وضعَ الثقة في القوة المستقلّة للعقل البشري.

شاع الإيمان بالعقلانية العامة في ما يُسمّى بعصر الحداثة، ولكنّ العقلانية قد خضعتْ في السنوات الأخيرة لتحدِّي حركة «**ما بعد الحداثة**». كيف يُمكننا التيقُّن من امتلاكنا جميعاً للقدرة نفسها على التعقُّل وإمكانية الوصول معاً إلى حقيقةٍ ثابتةٍ لدى الجميع؟ تُنكرُ حركة «ما بعد الحداثة» هذه الفكرة وتؤكِّد بدلاً من ذلك على وجود الاختلافات في التعاليم والحقبات. ما يعتبره الناس صحيحاً بنحوٍ جليٍّ في زمانٍ ومكانٍ معيَّنٍ قد يختلفُ بشكلٍ جذريٍّ عن الفرضيات المثارة في زمنٍ آخرَ. لا وجود لعقلانيةٍ جامعةٍ، أو محورٍ استدلاليٍّ مشتركٍ لدى جميع البشر، أو حقيقةٍ موضوعيةٍ تثبُتُ من جيلٍ إلى آخرَ. تُساهمُ هذه التأكيدات (التي يبدو أنّها نفسها دعاوَى على الحقيقة الموضوعيّة) في تقويض الأساس المنطقي التام للعلم الطبيعي، وعليه لا يُمكن أن يُعتبر العلم بعد ذلك تطبيقاً منهجيّاً للعقل البشري بل مجردَ نتيجةٍ للآراء غير العقلانية

التابعة لتقليدٍ معيَّنٍ. بالتالي، يُمكننا التطرُّق إلى **العلم** «**الغربي**» أو **العلم** «**الحديث**» والاكتشافات التي هي ليست اكتشافاتٍ على الإطلاق بل هي مجردُ تطويرٍ للفرضيّات المشروطة تاريخيّاً.

رحّب البعض بطريقة قيام حركة ما بعد الحداثة بإفراغ ادّعاءات العلم لأنّهم اعتقدوا بأنّ ذلك يفتحُ المجال أمام سير عمل الدين. إذا لم يستطع العلم ادّعاء الحقيقة، فلا يُمكنه استبعاد الدين على أساس أنّه باطلٌ. يأتي هذا الاستنتاج بثمنٍ فادحٍ حيث لا يُعَدُّ العلم الطبيعي عاجزاً فحسب بل لا يُمكن للاعتقاد الديني حينئذ أنّ يدّعي الحقيقة. إذا انتفى سبب الانشغال بالعلم، ينتفي كذلك سبب الالتزام الديني. وفقاً لهذا الرأي، مع تدمير «**العقل**» تتمثّلُ النتيجة الوحيدة بالنظر إلى العلم والدِّين كحقليْن إيمانيَّيْن مُختلفيْن ومُتواجدَيْن في مقصورتيْن مستقلَّتيْن. لا يُمكن لأيٍّ منهما أن يُهاجم الآخر أو أنْ يدعمه أو أنْ يُصرِّح بشيءٍ يتّصلُ به، وعليهما أن يدعا بعضهما لشأنهما.

قد يُرحَّب في بعض المواضع بهذا الانفصال بين الحقلين. يوجد عددٌ كبيرٌ من العلماء المستعدِّين للقبول بنصف القصة -أي أنّ الدين والعلم لا يتعلّقان ببعضهما على الإطلاق- ويتردّدون حيال الموافقة على فكرة ما بعد الحداثة التي تُفيدُ أنّ العلم ليس نتاج العقل ولا يُمكنه ادّعاء الحقيقة. تتمثّل إحدى فرضيات العلم المثمَّنة في أنّه إذا صحّت ادّعاءاتُ العلم، فإنّها تصحُّ على الدوام ويجري هذا الأمر سواءً كُنتَ في واشنطن أو بكين. تتعلّقُ هذه الادّعاءات بالقوانين المادية التي تنطبقُ بالتساوي على هذا المكان والزمان، وسواءً كنتَ في طرف الكون أو في بداية الزمان.

الفصل بين العلم والدين

تبنّى العالِم المتخصِّص في التطوُر البيولوجي **ستيفن جاي غولد** الفكرة التي أسماها «النطاقات غير المتداخلة» والتي تعني أنّ الدين والعلم لديهما مجالاتُ اهتمامٍ خاصةٌ بهما وأنّهما يختلفان عن بعضهما ولا يتحاوران[1]. بتعبيرٍ آخرَ، فإنّ اللغة الدينية لا تصفُ المعلومات كما يفعلُ العلم، فالعلم يُصرِّح بما يَحدث وأمّا الدين فيقومُ بشرح سبب

[1]- Gould, S.J. Rocks of Ages, New York: Ballantine (1999), p.88.

حدوثه. لا يندرج العلم والدين في دائرة الكلام نفسِها، ولا يُمكنهما أصلاً أن يتشاجرا بسبب اختلاف وظيفتيهما.

ينجذبُ إلى صورة الانفصال التام بين العلم والدين أولئك الذين يودّون إيقاف الدِّين عن التدخُّل بالعلم ولكنّهم يحترمون حريّة عمله في ميدانه الخاص به. بهذه الطريقة، يتحرّر العلم من الادّعاءات المتسلِّطة التي تصدرُ عن أيِّ تسلسلٍ هرميٍّ كنسيٍّ أو تفسيرٍ للإنجيل، ويبقى المنطق العلمي في منأى عن جميع الاعتبارات اللاهوتية ويسلَم من الحاجة للخوض في مجابهاتٍ فوضويةٍ مع الإيمان الديني. وعليه، يُمكن أن يذهب كلٌّ من العلم والدين في طريقه الخاص. يتطابقُ هذا الأمر مع المحاولات الراهنة التي لا ترمي فقط للفصل بين الكنسية والدولة بل أيضاً لجعْل الدين مسألةً شخصيةً وخاصةً وبعيدةً عن الدور الاجتماعي العام الذي يلعبه العلم.

لا يُشكِّل فصلُ العلم عن الدين للحيلولة دون تشاجرهما سوى نصف القصّة. وفقاً لمفهوم ما بعد الحداثة، لا يُمكن لأيٍّ منهما أن يدّعي الأفضليّة، ولكنّ الكثير من العلماء لا يعتقدون بهذا المفهوم ويعتبرون أنّ العلم يُمكنه أن يدّعي الحقيقة من ناحيةٍ موضوعيّةٍ وأن يُظهر الحق لجميع الناس في كلّ الأزمنة. ما زال العلم يُمثِّلُ التعبيرَ عن العقلانية الإنسانية، وبالتالي حتّى لو تمّ إبعاد الدين عن اتّهامات البطلان الصريحة الموجّهة إليه ينبغي أن يُنظَر إليه على أنّه يجري في نطاقٍ لا تثبتُ فيه الحقيقة اللفظية التي يدّعيها العلم الطبيعي. يتحدّث الدين عن «**القيم**» التي تتميّز عن «**المعلومات**» ويهتمّ بالمعنى والهدف اللَّذين نُضفِيَهما على حياتنا، ولكن لا يُمكن فهم الدين على أنّه يضع نفسَه في موضع الخصام مع العلم. يُخبرنا العلم بالحقيقة وأمّا الدين فإنّه يتعاملُ مع القضايا الشخصية. بتعبيرٍ آخر، فإنّ العلم موضوعيٌّ والدِّينَ ذاتيٌّ، والعلم نتاج العقل بينما الدين نتاج قدرةٍ غامضةٍ تُسمّى «**الإيمان**». يُخبرنا العلم عن العالَم بينما يسمحُ الدين لكلِّ فردٍ منّا أن يتوصّل شخصيّاً إلى ما يهمّه. يستطيعُ العلمُ أن يأخذ مكانَه في العالَم عموماً ولكنّ الدين يُمثِّلُ مسألةً خاصةً.

إذا كان العلمُ حاكماً على الحقيقة ولا يتعاملُ مع الحوادث غير المادية، فإنّه يستبعدُ

بطبيعته أيَّ إمكانيةٍ لوجود التدخُّل الغيبي والإلهي في العالم المادي (وبالتالي فإنّه يستبعد الادّعاءات الأساسية للعقيدة المسيحية المتمثِّلة بالتجسيد والقيامة). وعليه، فإنّ امتناع العلم عن التعاون مع الدِّين يؤدّي بشكلٍ حتميٍّ إلى الفكرة التي تُفيدُ أنّ الدين لا يُضيفُ شيئاً إلى فهمنا لعمليات العالم التي يستكشفها العلم. وفقاً لهذا الرأي، ينبغي أن تخضع المعرفة المقبولة لمعايير الاختبار العامة أي الملاحظة والقياس والتجربة، وقد جُعل العلم حاكماً على المعرفة المقبولة واعتُبرت مناهجه مُحدِّدة للحقيقة. وعليه، فقد اعتقد مناصرو هذا المفهوم أنّ أيَّ أمرٍ يقعُ خارج نطاق العلم هو غيرُ قابلٍ للإثبات.

يبعدُ هذا المفهوم قيد أُنملة عن النظرة الوضعية التي تُفيدُ أنّ ما لا يمكن اختباره وإثباته علميّاً يفتقدُ للمعنى. كما عبّر **آ.ج.آير** في كتابه «**اللغة والحقيقة والمنطق**»[1] فإنّ «جميع القضايا التي تتضمّن محتوًى واقعيّاً هي فرضياتٌ تجريبيةٌ» وقد أسهب حول هذه النقطة مُصرِّحاً بأنّ «**كلَّ فرضيةٍ تجريبيّةٍ ينبغي أن تتّصل بتجربةٍ واقعيةٍ أو ممكنةٍ**». وعليه، فإنّ العبارات الميتافيزيقية التي تتجاوزُ التجربة هي خاليةٌ من المعنى حصراً ولا تحظى بأيِّ محتوًى. تمّ التخلّي عن مذهب «**الوضعية المنطقية**» منذ أمدٍ بعيد ويعودُ ذلك جزئياً إلى عجز هذا المذهب عن التعامل حتّى مع الوحدات النظريّة في الفيزياء. على الرغم من ذلك، ما زال تأثيره قائماً وخصوصاً حين التمييز بشكلٍ بسيطٍ بين المعلومات العلميّة والعالم الضبابي لردّات الفعل الشخصية تجاهها. يتعاملُ العلم مع ما هو «**واقعيٌّ**» وبالتالي ينبغي استثناء الدين. وعليه، يجب ألّا يتعدى كلٌّ من العلم والدين حدودَ الآخر، وتُفيدُ الفرضيةُ غيرُ المصرَّح بها أنّ الادّعاءات العلميّة تعتمدُ على المنطق بينما ينتمي الدين إلى مملكة اللاعقلانية.

إنّ العلم بطبيعته حقلٌ تجريبيٌّ ومنهجه هو المنهج التجريبي من دون منازعٍ. لم يكن العلم ليتقدّم قطٌّ لو افترض الناسُ ببساطةٍ مفرطةٍ أنّه مع عدم توفُّر التفسير التجريبي لأمرٍ محدَّدٍ، ينبغي أن يلجأ الفردُ إلى السحر أو ما وراء الطبيعة. يُركِّزُ العلمُ على العالَم المادي ويتوقّع العثور على تفاسيرَ ماديّةٍ ولكن قد يعني هذا أنّه ينظرُ إلى العالم كمنظومةٍ مُغلَقةٍ ومستقلّةٍ. مع ظهور فيزياء الكم، أدرك البشر أنّ هذا المفهوم

[1]- Ayer, A. J. ***Language Truth and Logic,*** London: Gollancz, (2nd edn.1946), p.41

هو تبسيطيٌّ وأنّ هناك ثغراتٍ أنطولوجيّةً على المستوى المجهري. ولكن مع ذلك، يُعتَقَد ببساطةٍ أنّ الحوادثَ غيرَ المعلَّلة هي عشوائيةٌ على الدوام ولا يُمكن تفسيرُها على ضوء أيِّ فاعلٍ خارجيٍّ.

حقّق المنهج العلمي بعض النتائج، وقد تراكمتْ معرفتنا بالعالم المادي وعملياته. وعليه، يبدو أنّ أيَّ لجوءٍ إلى الفاعل الغيبي هو «غيرُ علميٍّ». ولكن ماذا نستنتجُ من ذلك؟ يَفترضُ كثيرون أنّ الحديث عن اللّه غيرُ منطقيٍّ لأنّ العقلانية بتمامها تقعُ ضمن نطاق العلم. ولكنّه مع ذلك قد يُظهرُ بالتوازي المحدوديات الداخلية للعلم لدى مواجهته لأبعاد الواقع التي تتجاوزُ العالم المادي الطبيعيّ.

قد يكونُ الامتناع عن افتراض وجود الكائنات غير الطبيعيّة طريقاً لإحراز التقدُّم في العلم، ولكنّ ذلك لا يعني عدم وجود تلك الكائنات أو انعدام التدخُّل الإلهي في بعض الأحيان. لا ينبغي أن يلجأ أيُّ عالِمٍ إلى الخرافات، ولكنّ ذلك لا يقتضي أن يكون العالَم المادي قابلاً للتفسير فقط وفق شروطه الخاصة من دون الإمكانية المنطقية المتمثِّلة بفاعلٍ خارجيٍّ. حينما نظنُّ بأنّ العلم يستطيعُ تفسيرَ كلِّ شيءٍ، فإنّ أيَّ أمرٍ يقع خارجَ نطاقه يكون غيرَ واقعيٍّ. لا يستطيعُ العلم أن يتعامل مع الحوادث والكائنات غير المادية. من المفارقات أن يكون العلم نتيجةً للعقل البشري ولكنّه يتعاملُ فقط مع مفهوم الذهن عبر اختزاله في أصوله الماديّة. يُظهر هذا الأمر الحدود المحتملة للعلم كأسلوبٍ لاكتساب المعرفة ولا يحولُ دون طرح مسألة ما يُمكن أن يكون حقيقيّاً. من الأهميّة بمكانٍ أن نَفصل أسئلة **الإبستمولوجيا** (التي تعني الكيفيّة التي نكتسب من خلالها المعرفة) عن **الميتافيزيقا** (التي تعني وجودَ ما يُمكن معرفته). لا ينبغي أن نفترض أبداً -من دون حججٍ إضافيّةٍ- أنّ ما لا يستطيعُ العلمُ تفسيرَه لا يُمكن أن يكون موجوداً.

هل يحتاجُ العلم إلى اللّه؟

لا يُمكن للعلم أن يفرّ من الفرضيات الفلسفية التي تتناولُ الإطار الذي يضمُّ نشاطه الخاصّ به. على سبيل المثال، يتحتّم عليه افتراضَ وجودِ عالَمٍ واقعيٍّ يتمتّع بطابعٍ معيَّنٍ، وأنّ العلم ليس منظومةً خياليةً مفصَّلةً. مع ذلك، فإنّ الفكرة التي تُفيدُ ضرورةَ عزل

العلم عن الفروع الأخرى من المعارف المشهورة ليست منطقيةً إلا إذا أطلق الفردُ حكماً بأنّ العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة وأنّه لا تقع أيُّ حقيقةٍ خارجَ نطاقه. في اللغة الإنكليزية، تمّ تضييق نطاق الكلمة اللاتينية الدالّة على المعرفة[1] لتعني المعرفة التجريبية فحسب، ويُرجّح أنّ هذا يعكسُ افتراضاً عامّاً.

يُسلِّم كثيرون جدلاً بوظيفة العلم ولكنّهم لا يُتعبون أنفسهم في التفكير بالافتراضات اللازمة لتحقّق هذه الوظيفة. ولكن ما الذي يُبرِّر افتراضنا بأنّ الملاحظة والتجربة والهيكلية التامة للمعرفة الاختبارية تستندُ إلى أساسٍ صحيحٍ؟ ما يُثير الدهشة هو أنّ بعض الملاحظات أو الاختبارات هنا أو هناك تُعمَّم لتنال تطبيقاً عالميّاً. لا يُمكن للعلم أن يسير إلا وفق الافتراض الذي يُفيدُ أنّ كلّ جزءٍ من الطبيعة يُمثِّلُ أجزاءً أخرى حتّى في أماكن أخرى من الكون. كذلك، لا يُمكن للعلم أن يكتشف ما يُسمّى بـ «**اطّراد الطبيعة**» لأنّنا لا نستطيعُ الوصول إلا إلى جزءٍ صغيرٍ من العالم المادي، ولكن على الرغم من ذلك فإنّنا نفترضُ أنّ القوانين المادية هي واسعة النطاق وأنّها تستطيعُ مساعدتنا في توقُّع ما لم يتحقّق إلى حدّ الآن. من خلال الاستقراء، نظنُّ على الدوام أنّه باستطاعتنا الانتقال ممّا اختبرناه إلى ما لم نختبره بعدُ، ومن المعلوم إلى المجهول.

لم يظهر العلم في العصر الحديث من فراغٍ. لِمَ حلّ التأكيد المعاصر على الاستدلال التجريبي مكانَ الاتّجاه السابق المتمثِّل بالاستدلال التخميني؟ بدلاً من تفسير الكيفية التي ينبغي أن يكون عليها العالَم -ربّما عبر علم الهندسة- أدرك العلماء أنّ عليهم التحرِّيَ عن حقيقته الفعلية حيث تنامى الاعتراف بحدوث العالَم الماديّ. نفى البعض أن تكون هناك حاجة لكي يخلق اللّهُ العالمَ بطريقةٍ معيَّنةٍ. على سبيل المثال، اعتقد **روبرت بويل** أنّ قوانين الطبيعة تَعتمدُ كليّاً على إرادة اللّه الذي لا يُقيِّده أيّ شيءٍ خارجٍ ذاته. استتبع ذلك ضرورة استخدام العقل البشري لاكتشاف الكيفية الفعلية لخلق الكون. ولكن هل تستطيعُ عقولنا فهم ذلك؟ يبدو أنّه ليس هناك الكثير من المجال لكي نفترض بأنّ عقولنا الضعيفة هي مؤهَّلةٌ للشروع في هذه المهمّة، ولن يكون هناك إذاً أيُّ يقينٍ بأنّ العالَم يسيرُ بطريقةٍ مُنتظَمةٍ قابلةٍ للفهم من حيث المبدأُ.

[1]-Scientia.

لكي يكون العلم ممكناً، ينبغي أن يكون العالم مُنظّماً للجريان بطريقةٍ دوريةٍ وواضحةٍ ومفهومةٍ من قِبل الذهن البشري على وجه الخصوص. لا ينبغي الاستهانة بهذه الأمور. في القرن السابع عشر في عصر **نيوتن وبويل**، كان يُعتبر أنّ وجود الأنماط الأساسية والنظام في العالم المادي يعودُ إلى العقل الإلهي، وأنّ الله هو مصدر وأساس كلِّ أمرٍ عقليٍّ. لأنّ العالم قد خُلِق من قبل عقلٍ إلهيٍّ، فإنّ النظام يُشكِّل أساسه. بالتالي فإنّ العالم يسري وفق إرادة اللّه على نحوٍ متوقَّعٍ ومُنتَظَمٍ. بالفعل، فإنّ ورودَ ذِكر (**Logos**) في بداية إنجيل يوحنّا وتحديد كون اللّه هو «لوغوس» يُشيرُ إلى أمرٍ أبعدَ من «**الكلام والخطاب**». في الفلسفة اليونانية، تُشيرُ كلمة «لوغوس» بحدِّ ذاتها إلى العقلانية وإلى الوضوح الكامن في كلِّ شيءٍ. وعليه، يُمكننا أن نتحدّث عن البيولوجيا أي «**اللوغوس**» المتعلِّق بالحياة، وحتّى اللاهوت أي «اللوغوس» المتعلِّق بالله. اعتبر الناس أنّ العقلانية الكامنة في الأشياء والتي تعكسُ عقلَ الخالق تُساهِمُ أيضاً في جعل التأمُّل والاستكشاف العقلي أمراً ممكناً. يمتلكُ البشر القدرة على الاستدلال العقلي بسبب وجود بُنيةٍ منطقيّةٍ في العالَم، بالإضافة إلى ما اعتُقِد من أنّهم قد خُلقوا على صورة الله وبالتالي فهم يشتركون بقدرٍ قليلٍ في عقلانيته.

نشأتْ بداياتُ العلم الحديث من الاعتقاد بوجود منطقٍ كامنٍ في الكون المادي لأنّ خلقَه قد انبثق من مصدر المنطق برمّته. إذا كان المنطق متغلغلاً في الكون ووُهبنا قسماً من ذاك المنطق، يُمكننا أن نفهم طريقةَ عملِ الكون ولو بمقدارٍ ضئيلٍ. يُجيبُ الإطار اللاهوتي عن سؤالَيْن مُهمَّيْن: لِمَ نستطيع افتراضَ وجود النظام في العمليات الفيزيائية -سواءً كانت مُحدَّدةً بشكلٍ كلِّيٍّ أم لا- وكيف يُمكن لأذهاننا أن تُدرك هذه العمليات؟ تَمثّلَ شعارُ مدرسة الفلاسفة وعلماء اللاهوت المعروفين باسم «**أفلاطونيّي كامبريدج**»[1] -والذين كانوا مؤثِّرين في زمن تأسيس «**الجمعية الملكية**» بعد عصر عودة الملكية- في أنّ «**العقل شمعةُ الرب**». لم يكن هناك مجالٌ لإعجاب الإنسان بذاته واعتبار نفسه سيّدَ الخلق، فعقلُه باهتٌ ومتأرجحٌ كالشمعة بالمقارنة مع نور حكمة الله. على الرغم من ذلك، فإنّ العقل يكفينا لكي نكتسب بعض المعرفة. اُعتُبر أنّه يوجدُ مجالٌ واسعٌ

[1]- See Taliaferro, C. & Teply, A.J. (eds.) ***Cambridge Platonist Spirituality,*** **(*Classics of Western Spirituality*)**, New York: Paulist Press (2004).

للخطأ والمعرفة الجزئية ولكنّ الإنسانَ قد خُلق على صورة الله ويستطيعُ إحراز وميضٍ من الفهم عبر العلم والعمليات الأخرى التي يُجريها العقل البشري. استناداً إلى هذا الرأي الذي يعتبرُ أنّ مصدر المنطق هو الله، فإنّ العقل البشري يلقى الدعم. بشكلٍ عامٍّ، اُعتُبر أنّ العقل يكشفُ عن أهداف الله كما الوحي الخاص الذي تتحدّث عنه تعاليمُ الدين المسيحي. استطاعت الحركة الأفلاطونية في جامعة كامبريدج التعامل مع التعارض بين المعرفة المتذبذبة غير اليقينية في الزمن والوقت الحالي، وبين المعرفة الكاملة في عالمٍ آخرَ[1]. تنعكسُ تلك الحقيقة الأسمى في عالمنا الماديّ وبالتالي فإنّ هذا العالَم ببُنيته ونظامه يستندُ في معناه إلى شكلٍ أعلى من الوجود.

على خلاف المفكِّرين في القرن التالي، فإنّ الأفراد الذين مهّدوا الطريق للعلم الحديث كانوا يحترمون العقل ويعتقدون بأنّ أهميته تكمنُ في صلته بعقل الخالق. قد لا يستطيعُ المنطق الإجابة عن جميع الأسئلة ولكنّنا نستطيعُ الاعتمادَ عليه إلى حدٍّ ما لأنّه قدرةٌ موهوبةٌ من اللّه. يُناقضُ هذا الرأي قطعاً أيّ إنكارٍ لقوة العقل في مرحلة ما بعد الحداثة، ويُعارضُ أيضاً النظرة التي ظهرت في أواخر عصر التنوير والتي تُفيدُ لزومَ ربط العقل بالتجربة على نحوٍ يستبعدُ الغيب. على خلاف المعادلة التي تَجمعُ بين المادية والعقلانية، اِعتبر مؤسِّسو العلم الحديث أنّ التعقُّل بحدّ ذاته يحتاجُ إلى إطارٍ خارقٍ للطبيعة، وقد منحهم إيمانُهم بالله الثقة بإمكانية فهم العالم المادي بكلِّ تعقيداته ومداه الواسع. لا يقومُ العلم فقط بتلخيص تجاربنا الماضية ولكنّه يهدف أيضاً إلى لفت أنظارنا إلى ما يُحتمل أن نختبره. بالتالي، فإنّ العلم يتولّى التوقُّع بالإضافة إلى الوصف.

يُفيدُ الواقع التاريخي أنّ العلم الحديث قد تطوّر من عملية فهم العالم كخلق الله المنظَّم الذي يمتلكُ منطقاً متأصّلاً، ولكنّ السؤال هو: هل يستطيعُ العلم أن يسير بثقةٍ بعد نبذه لجميع الفرضيات الإلهية؟ لِمَ يسيرُ العالَم بشكلٍ منتظِم يسمحُ للعلم بإجراء تعميماتٍ وادّعاءاتٍ عامّةٍ حول طبيعة الواقع المادّي؟ لِمَ يحظى العالَم بمنطقٍ متأصِّلٍ تستطيعُ عقولُنا إدراكَه؟ كيف تستطيع الرموز الرياضية المجرَّدة التي صنعها

[1]-Taliaferro & Teply, op. *cit*., (3) ibid.

العقل البشري أن تُعبِّر عن طريقة عمل العالم؟ من دون اللجوء إلى الله باعتباره مصدر العقل وأساسه وخالق العالم بطريقةٍ منطقيّةٍ، يبدو أنّه ليس هناك مجالٌ لتقديم تعليلٍ خارجيٍّ للعلم. ولكنْ، إذا تتطلّب الأمر القبول بهذا اللجوء وفق الشروط الخاصة به أو عدم القبول به كلّيّاً، سوف يقومُ العديد من الناس برفضه تماماً، ولن يبدو أكثر من تحيُّزاتٍ ثقافيّةٍ لمجتمعٍ معيَّنٍ في وقتٍ مُحدَّدٍ.

هذا لا يُقيِّدُ فكرةَ العقلانية وما هو متاحٌ للمنهج العلمي فحسب، بل ينزع أيَّ ثقةٍ بقدرة عقولنا على حلّ الألغاز الكامنة في العالم المادي. يؤدِّي الفصل بين العلم والدِّين إلى إنكار تعاملهما مع العالَم نفسِه ولعلّه يُشيرُ أيضاً إلى أنّ الدين لا يصف الواقع على الإطلاق ولا يمتلكُ القدرة نفسَها التي يمتلكها العِلْمُ على ادّعاء الحقيقة.

إذا لم نأخذ العلم وفق تقييمه الخاص (المفرط في ثقته) ولم نسترسل في أيّ اهتماماتٍ فلسفيّةٍ حول أساسه المنطقي، ينبغي أن نتلقّف بجديةٍ الحقيقة التي تُفيدُ أنّ الإيمان بالله الخالق قد قدّم في الماضي قاعدةً راسخةً للإدراك العلمي، وأنّ الرغبة بفهم آثار الله كانت حافزاً أساسيّاً للعلم. احتاج العلم إلى اللاهوت في القرن السابع عشر في زمن **نيوتن وبويل** إلا أنّ القرن الثامن عشر قد شهد اعتقاداً متنامياً بأنّ العلم يستطيعُ الاستمرار لوحده. تُشيرُ الهجمات المعاصرة على فكرة العقلانية «الحديثة» أنّ العلم لن يستمرّ في الازدهار إذا افتقد قاعدةً حقّةً.

هل دحَضَ العلمُ الدينَ؟[1]

هل دَحَضَ العِلمُ فكرةَ وجودِ اللّهِ؟

أليستر إدغار ماكغراث وجوانا كوليكات ماكغراث[2]

هذه المقالة تتضمّن جانباً من النقد الذي طرحه الباحث الغربي ليستر إدغار ماكغراث على النقد اللاذع الموجّه للدين من قبل كلينتون ريتشارد دوكينز، فالأخير أكّد على أنّ العلم ينفي وجود الله، ومن هذا المنطلق تبنّى فكرة وجود تعارضٍ حقيقيٍّ بين العلم والدين، ومن ثمّ اعتبر العلم بأنّه صاحب كلمة الفصل؛ وثمرة هذا التفوّق ليست سوى نفي وجود ربٍّ في الكون.

خلاصة ما طرحه ماكغراث ردّاً على دوكينز هي أنّ وجهته الفكرية اللاهوتية تضرب بجذورها في فلسفة الدين وفلسفة العلم، في حين أنّه مجرّد عالم أحياء تبنّى نظرية التطوّر الداروينية وصاغ منظومته الفكرية على أساسها؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظرية التطوّر التامّ في أفضل الأحوال لا تنصبّ في نطاق علم اللاهوت

---

[1]-المصدر:

ماكغراث، ليستر إدغار و ماكغراث، جوانا كوليكات، «**وهم دوكينز؟ الأصوليّة الملحدة وإنكار الإلهيّة**»(The Dawkins Delusion)، الفصل الثاني، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية للعتبة العباسية ضمن (سلسلة نقد الإلحاد)، تمّ تدوين هذا الكتاب ردّاً على ما ورد في كتاب:

Richard Dawkins, ***The God Delusion*** (Boston: Houghton Mifflin, 2006).

تعريب: محمد عودة.

[2]-أليستر إدغار ماكغراث (بالإنجليزية: Alister McGrath) (من مواليد 23 كانون الثاني / يناير 1953م): مؤرّخٌ ولاهوتيٌّ من إيرلندا الشمالية، ويحمل درجة أستاذية أندرياس إدريوس في العلم والدين بكلية اللاهوت والدين في جامعة أوكسفورد التي درّس فيها اللاهوت والتأريخ، وأستاذ اللاهوت في كلية غريشام.

كان سابقاً أستاذ اللاهوت والخدمة والتعليم في كلية الملك بمدينة لندن، ورئيساً لمركز اللاهوت والدين والثقافة، وكان مدير قاعة ويكليف في أوكسفورد حتى عام 2005م، وهو أيضاً كاهن الكنيسة الأنجليكانية.

إضافةً إلى كونه عضو هيئة التدريس في جامعة أوكسفورد، قام بالتدريس أيضاً في جامعة كمبريدج، وهو عضو هيئة التدريس في كلية ريجنت، حيث يحمل ثلاث شهادات دكتوراه من جامعة أوكسفورد، دكتوراه في الفيزياء الحيوية الجزيئية، ودكتوراه في علم اللاهوت، ودكتوراه في الآداب في التأريخ الفكري.

ماكغراث معروف ببراعته في مبادئ وعلوم اللاهوتين التأريخي والنظامي، وتخصّص في مباحث الارتباط بين العلم والدين.

وقد عرف عنه أيضاً معارضته الشديدة للإلحاد واللادينية، ومن أشهر كتبه: شفق الإلحاد، ووهم دوكينز، إله دوكينز: الجينات، الميما، ومعنى الحياة، واللاهوت العلمي.

مطلقاً، بل إنّها اِلتزَمتْ جانب الصمت إزاء القضايا اللاهوتية، إلا أنّ دوكينز استند إليها وتجاوز حدود العلوم التجريبيّة ليلج في مضمار العلوم اللاهوتية والفلسفية على الرغم من أنّها ليست من تخصّصه بتاتاً، لذا وقع في مغالطاتٍ كثيرةٍ أهمّها أنّه وسّع نطاق نظرية التطوّر الداروينية ليعمّمها على قضايا ميتافيزيقيةٍ، وهذا الأمر يرفضه الكثير من مؤيّدي النظريّة الداروينية من الأساس.

كلمة التحرير

إن ركيزة برنامج كتاب «**وهم الإله**» هي اعتقادٌ سائدٌ بأنّ العلم دَحَضَ فكرةَ وجود الله. وأولئك الذين لا يزالون يؤمنون بالله هم ببساطة رجعيّون جهلة ويؤمنون بالخرافات، ويُنكرون تماماً التقدم المُكلَّل بالنصر للعلوم، التي حذفت وجود الله حتّى من الفجوات الأكثر بساطة في فهمنا للكون. والإلحاد هو الخيار الوحيد أمام الإنسان الجدّي والتقدميّ وصاحب التفكير السديد.

لكنّها ليست بتلك البساطة ـ وما من عالِمٍ في العلوم الطبيعيّة حصل بيني وبينه حديثٌ بشأن هذه القضية إلّا ويعرف ذلك. وقد أشرنا إلى رفض **ستيفن جاي غولد** لأيّ معادلةٍ صارخةٍ للامتياز العلميّ مع إيمانٍ إلحاديٍّ. فكما لاحظ غولد في كتاب «***Rocks of Ages***»، المستنِد إلى وجهات نظرٍ دينيّةٍ لعلماء رياديّين في علم الأحياء التطوريّ: «**إما أنَّ نصف زملائي بأنّهم أغبياء للغاية، وإمّا أنّ علم الداروينية يتوافق تماماً مع المعتقدات الدينيّة التقليدية، وبذلك يتوافق بالتوازي مع الإلحاد**». وكما أشرت في كتاب «**إله دوكينز**»، فإنّ وجهةَ نظره منصفةٌ ومقبولةٌ على نطاقٍ واسعٍ: يمكن تفسير الطبيعة بأسلوبٍ توحيديٍّ أو إلحاديٍّ- لكنّها لا تتطلّب أيّاً من الاثنين. فكلاهما ينبثقْ من احتمالاتٍ فكريّةٍ حقيقيّةٍ للعلوم.

حقيقةً، أنْ يصدر تصريحٌ كهذا على لسان عالِمٍ رياديٍّ في علم الأحياء التطورّي، يُثير حفيظةَ دوكينز. فكيف يمكن له أنّ يُصرّحَ بشيءٍ كهذا! يرفض دوكينز أفكار غولد دون

أنّ يوليها اهتماماً جديّاً. إذْ قال:

«أنا ببساطةٍ لا أعتقد بأنّ غولد يعني ما كتبه في كتابه [1] Rocks of Ages.»

هذا التصريح العقائدي هو بديل دوكينز للردّ. لكنّه ببساطةٍ لا ينفع، لأنّ غولد فصّل بسلاسةٍ وجهةَ النظر المُتّبعة على نطاقٍ واسعٍ والقائلة بأنّ للعلم حدوداً. وجهة النظر نفسها، التي تغيظ دوكينز أكثرَ، موجودةٌ في كتاب **مارتن ريس** المُثير للإعجاب بعنوان «**Cosmic Habitat**» الذي يُشير إلى أنّ بعض الأسئلة النهائيّة «**تقع وراء العلم**»[2]. وبما أنّ ريس هو رئيس المجتمع الملكي، الذي يجمع العلماء الرياديّين في بريطانيا، فإنّ تعليقاته تستحق اهتماماً بالغاً.

القضية الأساس التي تواجه العلوم هي كيفيّة فهم واقعٍ معقّدٍ للغاية ومتعدّد الأوجه ومتعدّد الطبقات. هذه المسألة الأساسيّة في المعرفة البشريّة يناقشها كثيراً فلاسفةُ العلم ويتجاهلها في أغلب الأحيان أولئك الذين يريدون لأسبابهم الخاصّة إظهار العلم على أنّه السبيل المتوفّر الوحيد للمعرفة الحقيقيّة. أولاً، هي تسحب البساط من تحت أولئك الذين يريدن التحدث بتبسيط حول «**برهانٍ**» علميٍّ أو دحضٍ لأشياء كهذه باعتبارها دالّةً على معنى الحياة أو وجود الله. إنّ العلوم الطبيعيّة تعتمد على استدلالٍ استقرائيٍّ، وهو عبارةٌ عن «**وزن الأدلة والحكم على الاحتمالات، لا الإثبات**»[3]. والتفسيراتُ المتنافسة واضحةٌ على جميع مستويات السعي البشريّ لتمثيل العالم، بدءاً من تفاصيل ميكانيكا الكمّ إلى ما سمّاه **كارل بوبر** بـ «الأسئلة النهائيّة» للمعنى.

هذا يعني أنّ الأسئلة المصيريّة عن الحياة (بعضها أيضاً أسئلةٌ علميّةٌ) لا يمكن الإجابة عنها بأيِّ درجةٍ من التأكيد. فيمكن تفسيرُ أيِّ مجموعةٍ من الملاحظات بعددٍ من النظريات. ومن أجل استخدام اللغة الاصطلاحية لفلسفة العلوم: النظريات ينقصها الإثبات نتيجة الدليل المتوافر. عندها يُطرح السؤال التالي: أيُّ معايير تُستخدم للفصل في

[1]-‘Stephen Jay Gould, “**Impeaching a Self-Appointed Judge**,” ***Scientific American*** 267’, no. 1 (1992). For a more extended discussion of the issues, see Stephen Jay Gould, Rocks of Ages: ***Science and Religion in the Fullness of Life*** (New York: Ballantine, 2002).

[2]-Richard Dawkins, ***The God Delusion*** (Boston: Houghton Mifflin, 2006), p. 57.

[3]-For Dawkins’s response, which hardly addresses the issue, see ibid., p. 56.

ما بينها، خصوصاً حين تكون «**متوازنةً بالتساوي**»؟ البساطة؟ الجمال؟ فيحتدم النقاش بدون الوصول إلى حلٍّ. ونتيجتُه متوقّعةً تماماً: الأسئلة المصيريّة تبقى دونَ إجابةٍ. يمكن ألّا يكون هناك سؤالٌ عن دليلٍ علميٍّ للأسئلة المصيرية. فإمّا أنّنا لا نستطيع الإجابة عنها وإمّا أنّه لا بدّ أنّ نجيب عنها بناءً على أسسٍ بعيدةٍ عن العلوم.

حدود العلوم؟

العلم هو الأداة الموثوقة الوحيدة التي نمتلكها لفهم العالم وهو لا حدود له. قد لا نعرف أمراً ما الآن، لكن سنعرفه في المستقبل. هي مسألة وقتٍ فقط. وجهة النظر هذه، الموجودة في سائر كتابات دوكينز، عليها تركيزٌ زائدٌ في كتاب «وهم الإله» حيث يُدافع بقوة عن النطاق العالمي والكياسة النظريّة للعلوم الطبيعية. بأيِّ حالٍ من الأحوال، هي فكرةٌ خاصّةٌ بدوكينز، حيث يقوم هنا بعَكْس مقاربةٍ اختزاليةٍ لواقعٍ كان عند الكتّاب الأوائل أمثال **فرانسيز كلارك**[1] ثمّ توسيع تلك المقاربة. المسألة بسيطةٌ: ليس هناك فراغاتٌ ليختبئ بها الله. وسيشرح العلم كلَّ شيءٍ -بما في ذلك السبب وراء اعتقاد بعضهم في فكرة سخيفة مثل وجود اللّه- لكن هي مقاربةٌ لا يمكن ببساطةٍ أنّ تستمر، إمّا كممثِّلٍ عن المجتمع العلميّ وإمّا كموقفٍ سليمٍ بديهيٍّ، بصرف النظر عما يصنعه ذاك المجتمع بها.

من أجل تفادي سوء الفهم، فلنكن واضحين بأنّ الإيحاءَ بوجود حدودٍ للعلوم هو بأيِّ حالٍ من الأحوال هو انتقادٌ أو افتراءٌ على الأسلوب العلميّ. آسفٌ لأن أقول أنّ دوكينز لديه ميلٌ لتصوير كلّ من يَطرح أسئلةً حول مجال العلوم أنّه غبيٌّ يكره العلم. لكنْ ثمة سؤالٌ حقيقيٌّ هنا. كلّ أداةٍ فكريّةٍ نمتلكها بحاجةٍ إلى الفحص -بمعنًى آخرَ هي يجب أنّ تُفحص لتحديد الشروط التي أصبحت موثوقة بموجبها. والسؤال حول ما إذا كانت العلوم لها حدودٌ هو بالتأكيد سؤالٌ ليس سليماً، ولا أيُّ جوابٍ إيجابيٍّ عن السؤال بأيِّ شكلٍ من الأشكال يُمثّل مروراً إلى نوعٍ من الخرافة. هو ببساطةٍ طلبٌ شرعيٌّ لفحص الدقّة الفكريّة.

[1]-For a particularly bold statement of this approach, see Peter Atkins, “**The Limitless Power of Science**,” ***in Nature’s Imagination*: *The Frontiers of Scientific Vision***, ed. John Cornwell (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 122- 32.

ولكشف أغوار هذه المسألة، لنأخذ كلاماً لدوكينز في كتابه الأول، «الجين الأناني».

«(الجينات) تتجمّع في مستعمراتٍ ضخمةٍ، وتعيش آمنةً داخل آلاتٍ عملاقةٍ متثاقلةٍ، متخفيّةً عن العالم الخارجيّ ومتواصلةً معه عبر طريق متعرِّجٍ غيرِ مباشرٍ ويحاكيه عن بعدٍ. هي داخلَك وداخِلي؛ إنها تُكوّننا، جسداً وعقلاً؛ والحفاظ عليها هو المنطق الأساسيّ لوجودنا»[1].

نجد هنا تفسيراً قويّاً ومؤثراً لمفهوم علميٍّ أساسيٍّ. لكن هل هذه الكلماتُ التفسيريّةُ بقوّةٍ هي حقّاً علميّةٌ؟

ومن أجل تقييم المسألة فلنتمعّن في الكلمات التالية لهذا المقطع الذي أورده الفيزيولوجيّ المشهور في أوكسفورد وعالم الأحياء **دنيس نوبل**. ما أُثبت أنّه حقيقةٌ تجريبيّةٌ جرى الاحتفاظ به، وما هو تفسيريٌّ تغيّر، عارضاً قراءةً للأمور مختلفةً هذه المرة بعض الشيء.

«(الجينات) عالقةٌ في مستعمراتٍ ضخمةٍ، محبوسةٍ داخل كائناتٍ ذكيّةٍ للغاية، مقولبةٍ بعالمٍ خارجيٍّ تتواصل معه بعمليةٍ معقّدةٍ، من خلالها تنبثق وظيفةٌ بصورةٍ عمياءَ كما لو أنّ في الأمر سحراً. هي في داخلك وداخلي؛ والحفاظ عليها يعتمد كلّه على السعادة التي نعيشها في إعادة إنتاجها. فنحن المنطق الأساسيّ لوجودها»[2].

إنّ دوكينز ونوبل يَريَان الأمور بصورتيْن مغايرتيْن كليّاً. (أوصي بقراءة كلا المقطعين برويّةٍ وعنايةٍ لمعرفة الاختلاف). ببساطةٍ لا يمكن للاثنين معاً أنْ يكونا صحيحين. فكلاهما يخوضُ في سلسلةٍ من الأحكام القيّمة والتصريحات التجريديّة المختلفة تماماً. لكنْ، كِلَاهُمَا «**متكافئٌ من الناحية التجريبيّة**». بمعنًى آخرَ، كلاهما لديه الأرضيّة الجيدة المتكافئة من حيث الملاحظة والدليل التجريبي. إذاً، أيُّهما هو الصحيح؟ وأيُّ مقطعٍ منهما علميٌّ أكثرَ؟ وكيف نحدّد الأفضل بينهما بناءً على أرضيّةٍ علميّةٍ؟ كما يُشير نوبل- ويوافقه دوكينز في ذلك- «**لا يبدو أنّ أحداً قادرٌ على التفكير بتجربة تكشف اختلافاً تجريبيّاً بينهما**»[3].

[1]-Richard Dawkins, ***The Selfish Gene*** (Oxford: Oxford University Press, 1976), p. 21.

[2]-Denis Noble, ***The Music of Life*: *Biology Beyond the Genome*** (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 11 -15.

[3]-Ibid., p. 13; see also Richard Dawkins, ***The Extended Phenotype*: *The Gene as the Unit of Selection*** (New York: Oxford University Press, 1982), p. 1.

في انتقادٍ راقٍ أخيرٍ للتجويف الفلسفيّ في معظم الكتابات العلميّة المعاصرة، ولا سيما في علم الأعصاب، يوجّه **ماكس بنت وبيتر هاكر** انتقاداً خاصّاً لوجهة النظر الساذجة القائلة «إنّ العلم يشرح كلَّ شيءٍ»، وجهة نظر يبدو أنّ دويكنز لا يزال مُصمّماً على الدفاع عنها[1]. لا يمكن القول أنّ النظريّات العلميّة «تشرح العالم»- هي تشرح الظاهرة التي تُلاحَظ داخل العالم. إضافةً إلى ذلك، هما يقولان أنّ النظريات العلميّة لا تصف «كلّ شيءٍ حول العالم»، وليست غايتها شرح ذلك، كهدفٍ مثلاً. ويمكن الاستشهاد بالقانون والاقتصاد وعلم الاجتماع كأمثلةٍ لاختصاصات تتعامل مع ظواهرَ في مجالٍ مُعيَّنٍ دون الحاجة بأيِّ حالٍ من الأحوال إلى اعتبار نفسها بطريقةٍ من الطرائق أدنى أو معتمدةً على العلوم الطبيعيّة.

لكن ما هو أكثرُ أهميّةً، ثمة مسائلُ كثيرةٌ لا بدّ من الاعتراف بأنّها نظراً لطبيعتها المحدّدة تتخطّى النطاق الشرعيّ للأسلوب العلميّ، كما هو مفهوم في العادة. على سبيل المثال، هل هناك غايةٌ داخلَ الطبيعة؟ يعتبر دوكينز أنّ ذلك سؤالٌ غيرُ منطقيٍّ وزائفٌ. لكنّه سؤالٌ غيرُ شرعيٍّ، نادراً ما يسأله البشر أو يأملون بالحصول على إجابة عنه. ويُشير بنت وهاكر إلى أنّ العلوم الطبيعيّة ليست بوارد التعليق على ذلك إذا كانت طرقها مُطبّقةً بصورةٍ شرعيّةٍ[2]. والسؤال ليس مرفوضاً باعتباره غيرَ شرعيٍّ أو غيرَ منطقيٍّ. بل يُشار إليه ببساطةٍ على أنّه يتخطّى نطاق الأسلوب العلميّ. فإنّ كان له جوابٌ، لا بدّ أنّ يستند جوابه إلى أُسسٍ أخرى.

هذه النقطة تردّدت مراراً وتكراراً على لسان **بيتر مداور**، الخبير في علم المناعة من أوكسفورد والحائز جائزة نوبل للطبّ نتيجة اكتشافه التحمّل المناعي المُكتسب. وفي منشورٍ هامٍّ له بعنوان «**حدود العلم**»، كشف مداور عن كيفيّة محدوديّة العلم بطبيعة الواقع. مؤكّداً أنّ «العلم بلا مقارنة هو المشروع الأكثر نجاحاً الذي توصّل إليه البشر»، هو يُميّز بين ما يُطلق عليها الأسئلة «**المتعالية**» التي يُفضل تركها للدين والميتافيزيا والأسئلة حول التنظيم وبنية العالم الماديّ. بخصوص الأخيرة، يقول مداور أنّه ليس ثمة حدودٌ لاحتمالات الإنجاز العلميّ. وبذلك هو يتّفق مع دوكينز -لكن من خلال تحديد المجال وحدّه ضمن ما تمتلكه العلوم من جدارةٍ كهذه وحسب.

[1]-M. R. Bennett and R M. S. Hacker, ***Philosophical Foundations of Neuroscience*** (Maiden, Mass.: Blackwell, 2003), pp. 372- 76.

[2]-Ibid., p. 374: “It is wrong-headed to suppose that the only forms of explanation are scientific.” ***The entire section dealing with reductionism*** (pp. 355- 77) merits close study.

لكن ماذا حيال الأسئلة الأخرى؟ ماذا بشأن السؤال عن وجود اللّه؟ أو حول ما إذا كان ثمّةَ هدفٌ داخل الكون؟ كما لو أنّه استباقٌ لاعتماد دوكينز المُبسّط والصارخ على العلوم، يقترح مداور أنّه يجب على العلماء الحذر بشأن تصريحاتهم حول تلك المسائل وإلاّ فسيخسرون ثقة العامّة جرّاء مبالغاتٍ مبنيّةٍ على الثقة العمياء والتحجّر الفكريّ. لكنْ، كعقلانيٍّ يعترف بالذات، فإنّ مداور واضحٌ بشأن هذه المسألة:

يعود اعتقاد وجود حدود للعلم على أكبر تقديرٍ إلى أنّ ثمة أسئلةً لا يستطيع العلم الإجابة عنها، وأنّ أيَّ تصوّرٍ لتقدّم العلم لن يسمح له بإيجاد الجواب... أذكر بعضاً من تلك الأسئلة:

كيف بدأ كلّ شيءٍ؟

ما الهدف من وجودنا جميعاً هنا؟

ما الغاية من العيش؟

الفلسفة الوضعيّة العقائدية -عفا عليها الزمن الآن- رفضت جميع الأسئلة المماثلة باعتبارها أسئلةً غيرَ منطقيّةٍ أو زائفةً على اعتبار أنّ البسطاء وحدهم يسألون والدجّالون وحدهم يدّعون القدرة على الإجابة[1].

ربما يكون كتاب «وهم الإله» قد أخذ مداور على حين غرّةٍ، بسبب إحيائه المتأخّر بدقة أنّ «**الفلسفة الوضعيّة العقائديّة**» التي آمن بها قد ولّت، ولكن لحسن الحظّ على ما يبدو بشكلٍ سابقٍ لأوانه.

السلطة التعليميّة غير المتداخلة والسلطة التعليميّة المتداخلة جزئيّاً

نقاشنا المختصر عن حدود العلم يقترح أنّ العلومَ الطبيعيّة والفلسفة والدين والأدب، كلّها علومٌ لها مكانها المنطقيّ في السعي البشريّ إلى الحقيقة والمغزى. وهذه وجهةُ نظرٍ واسعةُ الانتشار، سواءً في الثقافة الغربيّة بشكلٍ عامٍّ حتّى عند فئاتٍ كثيرةٍ من المجتمع العلميّ نفسه. لكنّها ليست مغروسة عالميّاً في ذاك المجتمع. فمصطلح

[1]-Peter B. Medawar, ***The Limits of Science*** (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 66.

«**العلموية**» القبيح إلى حدّ ما يخرج الآن ليُشير إلى علماء الطبيعة الذين يرفضون الاعتراف بأيِّ حدودٍ للعلوم -ومن بينهم دوكينز[1]. ويجري التطرّق إلى هذه القضايا في عدّة نقاطٍ داخل كتاب «وهم الإله»، خصوصاً في انتقاد دوكينز لفكرة ستيفن جاي غولد حول السلطة التعليميّة غير المتداخلة للعلم والدين.

وجهة نظر **غولد**، «**السلطة التعليميّة للعلم**» تتعامل مع «**المجال التجريبي**»، بينما «**السلطة التعليميّة للدين**» تتعامل مع «**مسائل المعنى النهائي**» (مصطلح السلطة التعليميّة معناه «مجال السلطة» أو «نطاق الاختصاص»). ويعتبر غولد أنّ هاتين السلطتين لا تتداخلان. لكنّني أعتقد أنّه مُخطئٌ. ودوكينز أيضاً يعتقد أنّه مخطئٌ، لكنْ لأسبابٍ مختلفةٍ. بنظر دوكينز ثمّة سلطةٌ تعليميّةٌ واحدةٌ فحسب: الواقع التجريبيّ، وهو الواقع الوحيد الموجود. وفكرة السماح لعلم اللاهوت بالتحدّث عن أيِّ شيءٍ هي فكرةٌ شائنةٌ. «**لِمَ العلماء لا يحترمون طموحات اللاهوتيين، بناءً على الاعتقاد بأنّ اللاهوتيين بالتأكيد ليسوا أكثرَ كفاءةً من العلماء أنفسهم في تقديم الإجابة؟**[2]» هو جزءٌ مثيرٌ للاهتمام من الخطاب، لكنّه لا يبدأ حتّى بالتطرّق للقضايا التي أثارها غولد على نحوٍ صحيحٍ بل التي أجاب عنها خطأً.

لذلك بالطبع هناك خيارٌ ثالثٌ -هو أنّ «السلطة التعليميّة المتداخلة جزئيّاً» تعكس إدراكاً بأنّ العلم والدين يُقدّمان احتمالات التلاقح على حساب تداخل مواضيعهما وأساليبهما. وأفضل من يُشير إلى وجهة النظر هذه **فرانسيز كولنز**، عالم البيولوجيا التطوريّة الذي يرأس مشروع الجينوم البشريّ الشهير. يتحدّث كولنز عن «انسجامٍ مُرضٍ للغاية بين وجهات النظر العالميّة العلميّة والروحيّة»[3]. ويقول أنّ «مبادئ الإيمان متكاملةٌ مع مبادئ

[1]-See, for example, the illuminating discussion in Luke Davidson, “**Fragilities of Scientism: Richard Dawkins and the Paranoid Idealization of Science**,” ***Science as Culture*** 9 (2000): 16799-. The best discussion to date of this phenomenon is Mikael Stenmark, Scientism: ***Science, Ethics and Religion*** (Williston, Vt.: Ashgate, 2001). Dawkins and E. O. Wilson are here treated as the leading representatives of the movement. Dawkins considers himself not to be “narrowly scientistic” (***Dawkins, God Delusion,*** p. 155).

[2]-***Dawkins, God Delusion***, p. 56.

[3]-Francis S. Collins, ***The Language of God*** (New York: Free Press, 2006), p. 6.

العلم». فمن تخصُّصاتٍ علميّةٍ كثيرةٍ، يمكن لآخرين أنّ يقتبسوا بسهولةٍ من أجل النقطة ذاتها إلى حدٍّ كبيرٍ. في مشروع اللاهوت العلميّ الذي أؤيّده، اكتشفت كيف يمكن للاّهوت أنّ يتعلّم من منهجية العلوم الطبيعيّة في اكتشاف أفكاره وتطويرها[1]. وهذه المقاربة حول «السلطة التعليميّة المتداخلة» هي من ضمن فلسفة «الواقع الحرج» الذي لديه أثر حاليّاً في تسليط الضوء باتّجاه العلاقة بين العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة[2].

ليست المسألةُ هنا عبارةً عن مواجهةٍ بين غولد ودوكينز، كما لو أنّ موقفَي الاثنين يُحدّدان الخيارات الفكريّة الوحيدة المتوفّرة لدينا. في أوقاتٍ ما، يبدو أنّ دوكينز يفترض بأنّ عدم تصديق غولد يدلّ بالضرورة على إثبات وجهة نظره. لكنّ الواقع هو أنّ غولد ودوكينز لا يمثّلان إلا موقفيْن اثنيْن من طيفٍ واسعٍ من الاحتمالات التي يعرفها العلم جيداً. وأوجه القصور عند كليهما توحي بأنّ تلك البدائل تستحق دراسةً أعمقَ في المستقبل.

هل من معركةٍ بين العلم والدين؟

من وجهة نظر دوكينز، العلم يُدمّر الإيمان بالله، مُحيلاً الله إلى هوامش الثقافة، فيؤمن به المتعصّبون الموهومون. لكن بطبيعة الحال ثمّة مشكلةٌ واضحةٌ تتجلّى بأنّ علماء كثيرين يؤمنون بالله. في عام 2006، نُشر كتاب «وهم الإله»، وفي العام نفسه نشر علماءُ أبحاثٍ روّادٍ ثلاثةَ كتبٍ أخرى. فنشر أُوِن غينغريتش، عالم فلك بارز من هارفرد، كتاب «**كون الله**»، مُعلناً أنّ «**الكون خُلق لغايةٍ وهدفٍ، وأنَّ هذا الاعتقاد لا يتناقض مع المسعى العلميّ**»[3]. ونشر فرانسيز كولينز كتاب «لغة الله» الذي يُحاجج فيه أنّ الإعجاب والترتيب للطبيعة يُشيران إلى إلهٍ خالقٍ، بما يتطابق مع خطوط المفهوم المسيحيّ التقليديّ. في هذا الكتاب، يصف كولينز كيف ترك الإلحاد واعتنق الدين المسيحي. وهذا لا يتطابق مع إصرار دوكينز العنيد بأنّ العلماء الحقيقيّين مُلحدون.

---

[1]-For an introduction, see Alister E. McGrath, ***The Science of God*** (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

[2]-See especially Roy Bhaskar, ***The Possibility of Naturalism*: *A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences***, 3rd ed. (New York: Routledge, 1998).

[3]-Owen Gingerich, ***God's Universe*** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,2006).

بعد أشهرٍ عدّةٍ، نشر عالم الكونيّات **بول دافيس** كتابه «**لغز كولديلوكس**»، متحدّثا ًعن وجود «**توافق دقيق**» في الكون. بنظر دافيس، التوافق الحيويّ للكون يُشير إلى مبدأٍ شاملٍ يدفع الكون بطريقةٍ ما باتجاه تطوّر الحياة والعقل. وفكرة أنّ ثمّة دليلاً عن الهدف أو التصميم من الكون ينفيها دوكينز بالطبع جملةً وتفصيلاً. ودافيس لديه أفكارٌ أخرى. وفيما ليس هناك أيُّ تبنٍّ لفكرةٍ مسيحيّةٍ تقليديّةٍ ما عن الله، ثمّة ما هو إلهيٌّ هناك، أو ربما في ذلك.

بعض الاستطلاعات تساعد أقلّه على تسليط ضوء ما على هذا الأمر. في عام 1916، سُئل علماء نشطون عمّا إذا كانوا يؤمنون بالله -خصوصاً، إلهاً يتواصل مع الجنس البشريّ وإلى مَن قد يتوجّه الإنسان في دعائه «**متوقّعاً الاستجابة**». وفقاً لهذا التعريف، يكون المعتقدون بوجود الله غير مؤمنين. والنتائج معروفة: ما يُقارب نسبة الـ40 % يؤمنون بهذا النوع من الآلهة و40 % منهم لا يؤمنون و20 % ليسوا متيقنين. وكُرّر الاستطلاعُ في عام 1997، مُستخدماً بدقةٍ السؤال نفسه ووجد إلى حدٍّ كبيرٍ النمط نفسه، مع زيادةٍ بسيطة في نسبة أولئك الذين لا يؤمنون (45 %). أما عدد أولئك الذين يؤمنون في إله كهذا فقد حافظوا على النسبة نفسها أي نحو 40 %.

بالطبع يمكن نسج هذه النتائج في جميع أنواع الوسائل. فيميل المُلحدون إلى تفسيرها للقول بأنّ «معظم العلماء لا يؤمنون بالله». لكنّ الأمر ليس بتلك البساطة. إذ يمكن بالتساوي تفسيرها بأنّ «معظم العلماء لا يؤمنون بالله» لأنّهم من نسبة الـ55% تلك إمّا يؤمنون بالله وإمّا لا يدرون. لكن لا بدّ من أخذ نقطتين بعين الاعتبار.

جايمس لوبا، الذي أجرى الاستطلاع الأصلي في عام 1916، تنبأ أنّ عدد العلماء الذين لا يؤمنون بالله سيرتفع إلى حدٍّ كبيرٍ مع الوقت، نتيجة تحسيناتٍ عامّةٍ في التعليم. وهناك زيادةٌ بسيطةٌ في عدد أولئك الذين لا يؤمنون وتضاؤلٌ مُقابلٌ في عدد أولئك الذين لا يدرون، لكنْ دون أيِّ انخفاضٍ كبيرٍ في عدد أولئك الذين يؤمنون بوجود الله.

مرّةً أخرى، لا بدّ من التأكيد على أنّ العلماء قد سُئلوا سؤالاً محدداً للغاية، بالتحديد عمّا إذا كان الذين سُئلوا عن إيمانهم بإلهٍ محدَّدٍ يتوقّعون أنّ يُستجاب دعاؤهم؟ هذا

يستبعد كلّ أولئك الذين يؤمنون بأنّ الدليل يُشير إلى نوعٍ من المعبود أو المبدأ الروحيّ الأسمى -من بينهم بول دافيس. وإذا ما صيغ السؤال بعموميّةٍ أكثرَ، من المتوقّع أنّ يكون هناك ردٌّ إيجابيٌّ أكبرُ في كلتا الحالتين. فالطبيعة الدقيقة لهذا السؤال غالباً ما يتغاضى عنها أولئك الذين يعلّقون على نتائج عاميْ 1916 و1997 على حدٍّ سواءٍ.

لكنّ التفاصيل الدقيقة لاستطلاعاتٍ كهذه هي في الواقع خارج الموضوع. فيُجبر دوكينز على التعامل مع حقيقةٍ محرجةٍ للغاية قوامها أنّ وجهة نظره بأنّ العلوم الطبيعيّة عبارةٌ عن طريقٍ فكريٍّ سريعٍ يؤدّي إلى الإلحاد يرفضها معظم العلماء، بغض النظر عن آرائهم الدينيّة. ومعظم العلماء غير المؤمنين الذين أعرفهم هم مُلحدون بناءً على أسسٍ لا علاقة لها بعلومهم، فيأتون بتلك الفرضيّات إلى علمهم ولا يبنونها على علومهم. فعلاً، لو كانت محادثاتي الشخصية أمراً يُبنى عليه، فإنّ أشدّ المنتقدين لدوكينز من بين العلماء هم المُلحدون بحقٍّ. فإصراره المتحجّر على أنّ جميع العلماء «الحقيقيّين» لا بدّ أنّ يكونوا مُلحدين ووُجه باعتراضٍ شديدٍ تماماً من قبل المجتمع الذي يعتقد بأنّه الداعم الأساسيّ والأكثر ولاءً له. من الواضح أنّ دوكينز لا يتمتّع على الإطلاق بتفويضٍ للتحدّث باسم المجتمع العلميّ حول هذه النقطة أو في ما يخصّ هذا الموضوع. وهناك تناقضٌ ملحوظٌ للغاية بين عدد العلماء الذين يعتقد دوكينز بأنّهم يجب أنّ يكونوا مُلحدين وأولئك الذين هم عملياً كذلك.

يتعامل **دوكينز** مع هذه المعضلة بأسلوبٍ غيرِ مقبولٍ تماماً. على سبيل المثال، لنأخذْ ملاحظاتِه بشأن **فريمان دايسون**، عالم الفيزياء الذي رُشّح على نطاقٍ واسعٍ للفوز بجائزة نوبل لقاء عمله الرياديّ في الديناميكيا الكهربائيّة الكميّة. ولكونه حاز جائزة تمبلتون في الدين عام 2000، ألقى دايسون خطاب قبوله احتفالاً بانجازات الدين، مع الإشارة إلى جانبه السلبيّ. كما أنّه كان واضحاً بشأن الجانب السلبي للإلحاد، مُشيراً إلى أنّ «الشخصين اللذين جسّدا الشرّ في قرننا، أدولف هتلر وجوزيف ستالين، كانا يُعلنان إلحادهما». فاعتبر دوكينز أنّ ذلك عملٌ جبانٌ تعتريه الردّة والخيانة، جرّاء «إقدام أحد أشهر علماء الفيزياء في العالم على الاعتراف بالدين»[1].

[1]-*__Dawkins, God Delusion__*, p. 152.

لكنْ ما هو آتٍ أسوأُ من ذلك. عندما علّق دايسون قائلاً أنّه مسيحيٌّ لم يولِ لعقيدة الثالوث اهتماماً خاصّاً، أصرّ دوكينز على أنّ ذلك يعني بأنّ دايسون ليس مسيحيّاً على الإطلاق. كان يدعي فقط بأنّه مُتديّن! «أليس ذلك ما يقوله فقط أيُّ عالِمٍ مُلحدٍ، إذا أراد أنّ يبدو مسيحيّاً؟»[1] هل الإيحاء بأنّ دايسون مسايرٌ بتلهُّفٍ يُشير إلى مصلحةٍ في الدين من أجل مكسب ماديٍّ؟ هل يقول دوكينز أنّ دايسون أراد أنّ «يبدوَ» مسيحيّاً وحسب فيما هو حقّاً مُلحدٌ؟ ينطبق الأمر نفسه على إنشتاين، الذي استخدم في أغلب الأحيان لغةً وتشبيهاتٍ دينيّةً في حكاياه عن العلم[2].

وهنا، كما في أماكنَ أخرى، يتبيّن أنّ دوكينز أسيرُ فرضيّته الأساسيّة بأنّ العلماء الحقيقيين ينبغي أنّ يكونوا مُلحدين. وهم ببساطةٍ لا يقصدون ذلك حينما يعترفون بمعتقداتٍ أو مصالحَ أو التزاماتٍ دينيّةٍ. لست متأكّداً من أيُّ نوعٍ من الناس يأمل دوكينز أن يُقنعه بهذا الرفض لتصديق زملائه العلماء. إنّ ذلك يمثّل انتصار العقيدة على الملاحظة وحسب.

إذاً، لِمَ هذا العدد من العلماء المتديّنين؟ إنّ التفسير الواضح والأكثر إرضاءً على الصعيد الفكريّ لا يصعب إدراكه. من المعروف أنّ العالم الطبيعيّ طيّعٌ من الناحية النظريّة. ويمكن تفسيره في عددٍ من الطرائق المختلفة دون أيِّ خسارةٍ للنزاهة الفكرية. يقرأ بعضهم الطبيعة أو يفسّرها بطريقةٍ مُلحدةٍ. وآخرون يقرأونها بطريقةٍ توحيديّةٍ، فيرَون أنّها تشير إلى أُلوهيّة الخالق، الذي لم يعد مشغولاً بشؤونها. فاللّه يعبّئ الساعة ثمّ يتركها تعمل وحدها. ويأخذ آخرون وجهةَ نظرٍ مسيحيّةٍ، مؤمنين بإلهٍ يخلق ويُديم على حدٍّ سواءٍ. وآخرون لديهم وجهةُ نظرٍ أكثرَ روحانيّةً، متحدّثين بغموضٍ أكثرَ عن نوعٍ من «قوّة الحياة».

الأمر بسيطٌ: الطبيعة مفتوحةٌ على مروحةٍ من التفسيرات الشرعيّة. فيمكن تفسيرها بطرائقَ إلحاديّةٍ أو ربوبيّةٍ أو إيمانيّةٍ أو غيرها- لكنّها لا تتطلّب أن تُفسّر بأيٍّ من هذه.

[1]-Ibid.

[2]-See the disappointingly superficial analysis in ***God Delusion***, pp. 1418-. Dawkins speaks of “Einsteinian pantheism” (which is certainly one aspect of Einstein’s religious ideas), while failing to realize that pantheism is both a religious and theological notion. For a good analysis, see Michael P. Levine, ***Pantheism*: *A Non-Theistic Concept oj Deity*** (New York: Routledge, 1994).

يمكن للمرء أنّ يكون «عالماً» حقيقيّاً دون أنّ يلتزم بأيِّ نظرةٍ للعالم سواءً كانت دينيّةً أو روحيّةً أو معاديةً للدين. وأضيف أنّ تلك هي وجهة نظر معظم العلماء الذين تحدّثت معهم بمن فيهم أولئك الذين يُعرّفون عن أنفسهم بأنّهم مُلحدون. وخلافاً للمُلحدين الدوغماتيّين، يمكنهم تماماً فَهم السبب وراء تبنّي زملائهم رأياً مسيحيّاً في العالم. هم قد لا يوافقون على تلك المقاربة لكنّهم مستعدّون لاحترامها.

ولكنّ دوكينز عنده وجهةُ نظرٍ مغايرةٌ كليّاً. يخوض العلم والدين معركةً حتّى النفس الأخير[1]. وسينتصر أحدهما، وسيكون بالتأكيد العلم. إنّ وجهة نظر دوكينز عن الواقع هي صورةٌ طبق الأصل لتلك التي وُجدت في بعض الأجزاء الأكثر غرابةً في الأصوليّة الأمريكيّة. رأى الراحل **هنري موريس**، أحد المؤيّدين البارزين لمعتقد الخلقية، أنّ العالم ينقسم كليّاً إلى فئتين. فكان القدّيسون هم المؤمنين المتدينين (عرّفهم موريس بطريقته الخاصّة بل الحصرية). وتألّفت إمبراطوريّة الشرّ من العلماء المُلحدين. وقدّم موريس رؤيةً مروّعةً لهذه المعركة، واصفاً إيّاها بأنّها كونيّةٌ لناحية أهميّتها. هي معركةٌ بين الحقّ والباطل وبين الخير والشرّ. وفي نهاية المطاف سينتصر الحقّ والخير. دوكينز ببساطةٍ يُكرّر هذا السيناريو الأصوليّ لكن مع قلب إطاره المرجعيّ.

إنّها قراءة الأمور على نحوٍ مُشوَّشٍ ميؤوسٍ منه. وهي تعتمد اعتماداً أساسيّاً على قراءةٍ تاريخيّةٍ للعلاقة ما بين العلم والدين، لكن عفا عليها الزمن وهُجرت الآن. في يومٍ من الأيام، في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، كان من الممكن بالتأكيد الاعتقاد بأنّ العلم والدين في حالة حربٍ دائمةٍ. لكن، كما أشار لي أحد المؤرّخين الرياديّين للعلوم في أميركا مؤخّراً، هي تُعدّ الآن صورةً نمطيةً تاريخيةً متحجّرةً أبطل مصداقيّتَها العلمُ تماماً. وهي تُخيّم على المياه الراكدة للحياة الفكرية وحسب، حيث ضوء المعرفة لم يخترقها بعد. إنّ العلاقة بين العلم والدين معقّدةٌ ومتنوّعةٌ -لكن لا يمكن التصوّر أنّها تمثّل حالةَ حربٍ شاملةٍ.

إلا أنّ دوكينز ملتزمٌ على الدوام بهذا النموذج الحربيّ البائد الذي يقوده إلى ارتكاب بعض الأحكام غير الحكيمة التي لا يمكن الدفاع عنها. وأسخفُها أنّ العلماء الذين

[1]-*Dawkins, God Delusion*, pp. 27986-.

يعتقدون أو يُسهمون بأيِّ علاقةِ عملٍ إيجابيّةٍ بين العلم والدين يُمثّلون مدرسة **نيفيل تشامبرلين**[1]. هذه المقارنة تُعدّ لا منطقاً فكريّاً، إنْ لم نقل هجوماً شخصيّاً. ما معناه، يُشير دوكينز هنا إلى سياسة الاسترضاء التي اعتمدها رئيس الوزراء البريطانيّ نيفيل تشامبرلين تجاه أدولف هتلر في عام 1938، على أمل تفادي حربٍ شاملةٍ في أوروبا. يبدو أنّ القياس المقيت يوحي بأنّ العلماء الذين يؤكدون أهميّة الدين يجب أنّ يوصَموا بـ «الاسترضائيين» وأنّ الأناس المتديّنين يُشبَّهون بنفس قدر العدائية بهتلر. وتبدو صورة دوكينز هنا أنّها تعبّر عن بعض الأحكام المتحيّزة وغير المُطّلعة على علاقة العلم والدين.

إذاً من يسكن مخيّلة دوكينز؟ بشكل لا يُصدّق، هو يخصّ بالذكر **مايكل روز**- الفيلسوف المُلحد المشهور الذي قدّم الكثير لتوضيح الجذور الفلسفية وانعكاسات الداروينيّة وتحدّى الأصوليّة الدينيّة[2]. لِمَ؟ إنّ حجّة دوكينز مشوّشةٌ للغاية هنا بحيث إنّه من الصعب تحديد المسألة بالضبط. هل روز هو من تجرأ على انتقاد دوكينز، وهو تصرُّفٌ يُعادل خيانة التاج؟ أو هل امتلك جرأةً أكبرَ للإيحاء بأنّ العلم والدين قد يتعلّم أحدهما من الآخر ـ أتخوّف أنّ يعتبره بعض المتعصبين ضرباً من الخيانة؟

هنا يستشهد دوكينز باستحسانٍ بعالم الجينات **جيري كوين** من شيكاغو، الذي أعلن أنّ «**الحرب الحقيقيّة هي بين العقلانيّة والخرافة. والعلم ليس سوى شكلٍ واحدٍ من العقلانيّة، فيما الدين هو الشكل الأكثر شيوعاً للخرافة**»[3]. ولذا فالعالم منقسم إلى معسكرين -العقلانيّة والخرافة. تماماً كما تُميّز الأديان بين الناجي والملعون، يعرض دوكينز نمط التفكير الثنائيّ التفرّع نفسه. فإمّا أبيض وإمّا أسود، ولا ظلال للرمادي. مسكينٌ مايكل روز، ما إنْ يتعرّض لهجوم مجموعةٍ من الأصوليين، حتّى يجد نفسه منبوذاً من أخرى - فيُعلن زملاؤه السابقون أنّه قذرٌ فكريّاً.

من الواضح أنّ دوكينز أسير رؤيته الغريبة عن الثنائيّة الأصوليّة. لكنّ كثيرين سيشعرون أنّ دراسة الواقع ملائمةٌ، حتّى لو أنّها تأخّرت كثيراً هنا. يبدو أنّ دوكينز

[1]-Ibid., pp. 6669-.

[2]-**Ruse's best work, in my view, is Monad to Man**: ***The Concept oj Progress in Evolutionary Biology*** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

[3]-***Dawkins, God Delusion***, p. 67.

ينظر إلى الأمور من داخل عالمٍ شديدِ الاستقطاب لا يقلّ ترويعاً وتشويهاً عن الأصوليّات الدينيّة التي يتمنّى دوكينز أنّ يمحوها. فهل حلّ الأصوليّة الدينيّة عند المُلحدين هو تكرار رذائلها؟ فنحن قدّمنا أصوليّةً إلحاديّةً معيبةً ومحرّفةً للغاية تماماً كنظيراتها الدينيّة[1]. وثمّة وسائل أفضل للتعامل مع الأصوليّة الدينيّة. ودوكينز جزءٌ من المشكلة هنا، وليس هو مَنْ يُقدّم الحلّ لها.

صراع الأصوليّات

واحدةٌ من الإساءات التي ارتكبها دوكينز بحقّ العلوم الطبيعيّة هي إقدامه على تصويرها بلا هوادةٍ بأنّها إلحاديةٌ. لكنْ، لا شيءَ صحيحاً من هذا القبيل، إلاّ أنّ الحيويّة الصليبيّة عند دوكينز أدّت إلى نموّ مفهوم الاستعداء هذا في أجزاءٍ كثيرةٍ من البروتستانتية المحافظة في الشمال الأمريكيّ. فهل ثمّةَ طريقةٌ أفضلُ لتأكيد أنّه يُنظر إلى العلوم بنظرةٍ سلبيّةٍ داخل هذا المجتمع، مع استفحال الاهتمام بالدين والالتزام به في معظم أنحاء العالم؟ إذاً لا عجب في أنّ كثيرين من مؤيدي الداروينية يعبّرون عن قلقهم تجاه هذه المحاولة لوسم النظرة بالإلحادية. وهم فقدوا مصداقيتهم بتهوّرٍ ودون داعٍ في عيون فئةٍ كبيرةٍ من الناس.

كنت قد انتقدت حركة التصميم الذكيّ، وهي حركةٌ مسيحيّةٌ محافظةٌ معاديةٌ للتطوّر، انتُقدت أفكارَها أيضاً في كتاب «**وهم الإله**»[2]. لكن من المفارقات، أنّ هذه الحركة تعتبر أنّ دوكينز الآن واحدٌ من أعمدتها العظمى. لِمَ؟ لأنّ إصراره التاريخيّ والعقائديّ على الانعكاسات الإلحاديّة للدروانيّة يُبعد كثيراً من المؤيّدين المحتملين لنظرية التطوّر. **ويليام دمبسكي**، المهندس الفكريّ لهذه الحركة، يشكر باستمرارٍ مُصمّمه الذكيّ من أجل دوكينز[3]. وكان قد أرسل إلى دوكينز مؤخّراً رسالةً تهكميّةً إلى حدّ ما على النات: «بانتظامٍ أخبر زملائي أنّك وعملك من الهدايا العظمى التي أرسلها الله إلى

[1]-Dawkins insists that he is not an atheist fundamentalist (see ***God Delusion***, p. 282). This is very contestable!

[2]Ibid., pp. 131- 34, with reference to Michael Behe; William Dembski is not mentioned. For a somewhat more informed engagement with the movement, see Niall Shanks, ***God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory*** (New York: Oxford University Press, 2004).

[3]-For Dembski's approach, see William A. Dembski, ***Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology*** (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1999).

حركة التصميم الذكي. لذا رجاءً حافظ عليها». فتساورني الشكوك بأنّ كتاب «**وهم الإله**» أدخل على قلبه السرور[1].

لا عجب في أنّ **روز** (الذي يصف نفسه بأنّه «**داروينيٌّ متشدّدٌ**») علّق بإيميْل مُسرَّبٍ إلى **دانيال دنت** قائلاً أنّه (**دنت**) **ودوكينز** «**كانا كارثتيْن بكلِّ ما للكلمة من معنى في الحرب ضدّ التصميم الذكي**».

ما نحتاج إليه ليس إلحاداً غيرَ محسوبٍ بل تعاطيّاً جدّيّاً مع القضايا -لا أحد منكم لديه الرغبة في دراسة المسيحيّة بجديةٍ وتبادلٍ للأفكار- ليس الادّعاء بأنّ المسيحيّة ببساطةٍ قوةٌ من أجل الشرّ سوى سخافةٍ ورذالةٍ، كما يدّعي دوكينز، وأكثر من ذلك، نحن في حالة حربٍ، وبحاجةٍ إلى كسب حلفاء في الحرب، وليس ببساطة إبعاد كُلّ من لديْه نيّةٌ حسنةٌ[2].

آها! الآن ندرك لما دوكينز رمى روز في الظلمة. لا تقلق يا مايكل- أنت برفقةٍ حسنةٍ.

لكن قبل طرده من جنة عدن دوكينز، أشار روز إلى نقطةٍ أخرى. في 22 تشرين الأول 1996، أطلق البابا جون بول الثاني تصريحاً إلى الأكاديمية البابوية للعلوم فدعم الفكرة العامة للتطوّر البيولوجيّ، لكنّه انتقد تفسيراتٍ ماديّةً معيّنةً للفكرة[3] (بالمناسبة، الكاثوليكية الرومانية لم تواجه قطُّ أيَّ صعوباتٍ مع فكرة التطوّر التي تُميّز البروتستانتية المحافظة). فحصد تصريح البابا ترحيباً من كثيرٍ من العلماء باستثناء ريتشارد دوكينز. وهنا يأتي تعليق روز على ما حدث لاحقاً: «**عندما كتب جون بول الثاني رسالةً مؤيّدةً للداروينيّة، كان ردّ دوكينز ببساطةٍ هو أنّ البابا منافقٌ ولا يمكن أنّ يكون صادقاً بخصوص العلوم وأنّ دوكينز نفسه فضّل دوغمائيّاً صادقاً**»[4].

[1]-See Madeleine Bunting's perceptive article "**Why the Intelligent Design Lobby Thanks God for Richard Dawkins**," ***The Guardian*** [London], March 27, 2006.

[2]-For Ruse's Darwinism, see Michael Ruse, ***Taking Darwin Seriously*: *A Naturalistic Approach to Philosophy*** (New York: Prometheus, 1998). The exchange of e-mails between Ruse and Dennett took place on February 19, 2006, and was widely distributed.

[3]-For Ruse's assessment of this statement, see Michael Ruse, "**John Paul II and Evolution**," ***Quarterly Review of Biology*** 72 (1997): 391- 95.

[4]-Michael Ruse, cited in Dawkins, God Delusion, p. 67.

يُساعدنا تعليق روز مباشرةً على فهم ما يجري. إذا كان جدول أعمال دوكينز مبنيّاً على تشجيع المسيحيّين على قبول التطوّر البيولوجيّ، فهذا تصريحٌ مرحَّبٌ به. لكنّه ليس كذلك، فدوكينز ليس أبداً بوارد تقبّل فكرة أنّ البابا -أو على الأرجح أيَّ مسيحيٍّ- يقبل التطوّر البيولوجيّ. إذاً هو لا يقول الصدق، أليس كذلك؟ هو لا يستطيع. وفقاً لدوكينز، البابا شخصٌ يؤمن بالخرافات وهو ما برح يدّعي العقلانيّة. من الصعب ألّا نصدق بأنّ العلم هنا يُساء استخدامه للقضاء على الدين.

واحدةٌ من السمات الأكثرِ مأساويةً لكتاب «**وهم الإله**» هي كيف ظهر مؤلّفه أنّه يتحوّل من عالمٍ لديه اهتمامٌ شغوفٌ بتقصّي الحقيقة إلى داعيةٍ جلِف معادٍ للدين لا يهتمّ بالأدلّة. وهذا كان واضحاً في المسلسل التلفزيونيّ «**أصلُ كلِّ الشرور**»، والذي كان الرُبّان لكتاب «**وهم الإله**». هنا، بحث دوكينز عن المتطرّفين المتديّنين الذين أيّدوا العنف باسم الدين، أو أولئك الذين كانوا معادين للعلوم بصورةٍ عدوانيّةٍ في نظرتهم. وما من شخصياتٍ صاحبةِ تمثيلٍ شُملت أو أُخذت بعين الاعتبار. فما كان استنتاج دوكينز؟ الدين يؤدي إلى العنف وهو معادٍ للعلوم.

ما ليس مستغرباً هو أنّ المسلسل انتقده أولئك الذين اعتبروه مسخرةً من الناحية الفكريّة. فكما قال لي أحد العلماء المُلحدين رفيعي المستوى في أوكسفورد، «**لا تحكم على بقيّتنا من خلال هذا الهراء الفكريّ الزائف**». لكنّ «وهم الإله» يستمرّ ببساطةٍ في هذه المقاربة المتحيّزة بصورةٍ فاضحةٍ، مستهزئاً ومُنتقداً البدائل ورافضاً أخذها على نحوٍ جدّيٍّ. وذاك العدد يزداد ببساطةٍ نظراً لاستخدام دوكينز الانفعاليّ للعلوم في صراعه الملحميّ ضدّ الدين. وربما حان الوقت للمجتمع العلميّ برمّته أنّ ينتفض ضدّ الاستخدام السّيِّئ لأفكاره في خدمة أصوليّةٍ مُلحدةٍ كهذه.

المصادر:

1. Alister E. McGrath, ***The Science of God*** (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).
2. Dawkins's response, which hardly addresses the issue, see ibid., p. 56.
3. Dembski's approach, see William A. Dembski, ***Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology*** (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1999).

4. Denis Noble, **The Music *of Life*: Biology *Beyond the Genome*** (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 1115-.
5. Francis S. Collins, ***The Language of God*** (New York: Free Press, 2006), p. 6.
6. Luke Davidson, "Fragilities of Scientism: Richard Dawkins and the Paranoid Idealization of Science," ***Science as Culture*** 9 (2000): 16799-.
7. M. R. Bennett and R M. S. Hacker, ***Philosophical Foundations of Neuroscience*** (Maiden, Mass.: Blackwell, 2003), pp. 37276-.
8. Madeleine Bunting's perceptive article "**Why the Intelligent Design Lobby Thanks God for Richard Dawkins**," ***The Guardian*** [London], March 27, 2006.
9. Michael Behe; William Dembski is not mentioned. For a somewhat more informed engagement with the movement, see Niall Shanks, ***God, the Devil, and Darwin*: *A Critique of Intelligent Design Theory*** (New York: Oxford University Press, 2004).
10. Owen Gingerich, ***God's Universe*** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,2006).
11. Peter Atkins, "**The Limitless Power of Science," in *Nature's Imagination*: *The Frontiers of Scientific Vision***, ed. John Cornwell (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 12232-.
12. Peter B. Medawar, ***The Limits of Science*** (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 66.
13. Richard Dawkins, ***The Extended Phenotype*: *The Gene as the Unit of Selection*** (New York: Oxford University Press, 1982), p. 1.
14. Richard Dawkins, **The *God Delusion*** (Boston: Houghton Mifflin, 2006), p. 57.
15. Richard Dawkins, **The *Selfish Gene*** (Oxford: Oxford University Press, 1976), p. 21.
16. Roy Bhaskar, ***The* Possibility *of Naturalism*: *A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences***, 3rd ed. (New York: Routledge, 1998).
17. Ruse's assessment of this statement, see Michael Ruse, "**John Paul II and Evolution," *Quarterly Review of Biology*** 72 (1997): 39195-.
18. ***Ruse's best work, in my view, is Monad to Man*: *The Concept of Progress in Evolutionary Biology*** (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
19. Ruse's Darwinism, see Michael Ruse, ***Taking Darwin Seriously*: *A Naturalistic Approach to Philosophy*** (New York: Prometheus, 1998). The exchange of e-mails between Ruse and Dennett took place on February 19, 2006, and was widely distributed.
20. Stephen Jay Gould, "Impeaching a Self-Appointed Judge," ***Scientific American*** 267', no. 1 (1992). For a more extended discussion of the issues, see Stephen Jay Gould, ***Rocks of Ages*: *Science and Religion in the Fullness of Life*** (New York: Ballantine, 2002).

هل قتلَ العلمُ اللهَ؟
مساجلةٌ لاهوتيّةٌ فلسفيّةٌ لأفكار دوكينز[1]

أليستر ماكغراث[2]

هذه المقالة تلقي الضوء على التفسير الإلحادي العدواني للعلوم الطبيعيّة المنتسبة إلى ريتشارد دوكينز، وتطرح تساؤلاتٍ حول عقلانيّته الفكريّة وعن أسس بياناته. من الواضح كما يبيِّن صاحب المقالة أن إلحاد دوكينز هو على صلةٍ وطيدةٍ بعلمه وفكره المغلق، وهو يفتقد إلى أسسٍ برهانيةٍ لكونه مدافعاً عن المنهجيّة العلميّة.

في مقالته التالية يتحدث ماكغراث عن اختباراته اللاهوتيّة والإيمانيّة في سياق الكلام عن جدلية العلاقة بين اللَّه والمعرفة العلميّة.

كلمة التحرير

سابقاً، كنت ملحداً. ترعرعت في بيلفاست، عاصمة أيرلندا الشمالية، وفي الستينيات توصلت إلى نتيجةٍ حتميةٍ مفادها أن اللَّه ضربٌ من وهم الطفولة، وملجأٌ للعجزة ولذوي النفوس الضعيفة والمتحايلين على الدين. أعترف الآن أنه كان رأياً متغطرساً، وأراه

---

[1]-المصدر:

McGrath, Alister, ‘*L’évolution a-t-elle éliminé Dieu*’, www.scienceetfoi.com/evolution-elimine-dieu-atheisme

تعريب: ع. شعيتو،

مراجعة: هيئة التحرير.

المصدر: مجلة الاستغراب، العدد: 7، السنة: السنة الثالثة - ربيع 2017م/ 1438هـ

[2]-أليستر إدغار ماكغراث (بالإنجليزية: Alister McGrath) (من مواليد 23 يناير 1953) هو لاهوتيٌّ من أيرلندا الشمالية، ومؤرخٌ، وعالمٌ لاهوتيٌّ. للاطّلاع أكثر، راجع هامش المقالة المعنونة: هل دَحَض العلم فكرة وجود الله؟

اليوم محرجاً بعض الشيء. إذا كان يبدو متعجرفاً بعض الشيء إلا أنه كان يعكس رأي العصر القائل بأن الدين كان سينتهي، ووجود اللّه أيضاً.

جزءٌ من المنطق الذي دفعني إلى هذا الاستنتاج، كان مستنداً إلى العلوم الطبيعية. في الثانوية العامة، تخصصت في الرياضيات والعلوم، وفي الجامعة درست الكيمياء. ولكن التحفيز الأول لدراسة العلوم كان يكمن في فكرةٍ مذهلةٍ وهي قدرة الدخول في عالم الطبيعة الرائع، واكتشفت أيضاً أن العلوم هي أفضلُ معينٍ لنقد الدين. الإلحاد والعلوم الطبيعية متناغمةٌ فكريّاً لدرجةٍ كبيرةٍ. هذه الأفكار بقيت راكدةً إلى أن وصلت إلى جامعة أوكسفورد في أكتوبر 1971.

الكيمياء، ثم فيزياء الأحياء الجزئية، اللذان أثبتا أنهما منشّطان رائعان على مستوى الفكر. أحيانا كان ينتابني اندفاعٌ لامعٌ ولكن بدأت الصعوبات تبرز إلى جانب عشقي للعلوم الطبيعية التي تغطي كل التوقعات، أعدت التفكير بإلحادي. ليس من السهل لأحدٍ أن يُخضع معتقداته للنقد، ولكنني اتخذت هذا القرار، لأنني أدركت أن الأشياء لم تكن بالسهولة التي كنت أعتقدها في السابق، بعض العناصر تراكمت لتُشكّل ما يُسمّى بأزمة المعتقد.

بدأت أُدرك أن أُسس الإلحاد ليست مرضيةً. البراهين السابقة الجريئة والقوية والحاسمة تبدو لي الآن خجولةً وغيرَ مؤكَّدةٍ. الفرص التي سمحت لي بالتكلم مع بعض المسيحيين عن إيمانهم أوضحت لي أنني لا أعرف عن هذا الدين إلا القليل، الدين المسيحي الذي أعرفه هو مجردُ وصفٍ لبعض البيانات من قِبل نُقّادٍ بارزين مثل «برتراند راسيل» و «كارل ماركس»، وهذا التوصيف لم يكن دقيق المنهجية. من جهةٍ أخرى أدركت بشكلٍ متدرّجٍ أن فرضيتي حول العلاقة بين العلوم والإلحاد كانت ساذجةً لوافدٍ جديدٍ. من أهم الأمور التي كان يجب أن أُعالجها هي الفصل المنهجي لهذه العلاقة، وأن العلوم والمسيحية في علاقةٍ وثيقةٍ. كما أنّني سأحاول فهم لماذا لا يتقاسم الآخرون معي هذا الرأي.

في عام 1977، بينما كنت أُجري أبحاثاً في علم فيزياء الأحياء الجزئية في أكسفورد،

قرأت أول عمل لـ «**ريتشارد داوكنز**»، «**الجين الأناني**» الذي صدر العام الماضي. كان كتاباً رائعاً، مليئاً بالأفكار ومُظهراً قدراتٍ رائعةً تغرس في نفس القارئ مفاهيمَ صعبةً. كنت أقرأه بشغفٍ. ولكن، كنت محتاراً أمام ما كنت أعتبره الإلحاد السطحيّ المرتكز بطريقةٍ غيرِ متوازنةٍ على البراهين العلميّة التي عرضها في كتابه. بدا إلحاده متصلاً به بيولوجيّاً عبر فكره بدلاً من كونه ثمارَ دليلٍ علميٍّ من المفروض أن يكون قد جمعها بنفسه.

اليوم، داوكنز أعلن بحزمٍ أنه حاملُ راية مؤسّسة الإلحاد البريطانيّة. الشاب اللامع في علم الحيوانات من أوكسفورد في نهاية الستينيات تحول شيئاً فشيئاً إلى أهم ناقدٍ حول قضية الدين وخصوصاً الديانة المسيحية. إنّ نوعية كتاباته جعلته معارضاً بكل ما للكلمة من معنًى، عدوانيته وعنفه النثري جعلت منه معارضاً من دون منازع لكلِّ مدافعٍ عن المسيحيّة. في هذا المقال، أودّ طرح بعض اهتمامات داوكنز حول مواضيع العلم والإيمان. وأود بصفةٍ خاصّةٍ إعادة النظر في العلاقة الفكرية بين العلم والإلحاد، وهي من مميّزات كتابات داوكنز. وليس هدفي انتقاد علم داوكنز، هذا النقد ينتمي إلى المجتمع العلمي كلّه. وإنّما، هدفي هو تحليل العلاقة بين الطرائق العلميّة والإلحاد الذي يدافع عنه داوكنز.

في هذه الوثيقة، سألخص أهم العناصر الأساسية لنقده الإلحادي للمسيحيّة وسأجيب بإيجازٍ. القرّاء المتّعظون سيجدون توضيحاً ونقداً مفصّلاً عن رؤية الإلحاد عند داوكنز في كتابي «**إله داونكز**»[1] والذين يرغبون في نقاشٍ معمَّقٍ مدعوون إلى مراجعة هذا الكتاب.

1. العلم استبعد الله:

بالنسبة لداوكنز، العلم وخصوصا فرضية «**داروين**» جعلت الإيمان بالله مستحيلاً. داوكنز يدعم فكرة أنّ العالم قبل فرضية «داروين» مُصمَّمٌ من قِبل اللّه، أما بعد هذه الفرضية، فقد أصبحت هذه الفكرة خياليةً بالنسبة له. عالَمُ داروين ليس له هدفٌ، ونحن واهمون إذا اعتقدنا العكس. إذاً لا يمكن وصف الكون على أنه سيّئٌ أو جيدٌ. يدعم داوكنز نظريّة أنّ الكون الذي نراقبه يمثل الخصائص التي يمكن توقعها ولكن، في

[1]-Dawkins God.

نهاية المطاف نستنتج أنه: لا هندسة، لا بشر، لا خير... لا شيء سوى اللامبالاة العمياء والخالية من أيِّ رحمةٍ.

يعتبر داوكنز أنّ نظرية دارون هي بمثابة رؤيةٍ عالميّةٍ أكثرَ مما هي نظريّةٌ علميّةٌ فقط. تسمح له هذه النظريّة بطرح براهين أبعد من حدود العلم. داروين بشكلٍ خاصٍّ والعلوم بشكلٍ عامٍّ، يدفعوننا إلى الإلحاد. ومن هنا بدأت الأمور تتعقد بالنسبة لداوكنز. وقد أثبت داوكنز وصفاً طبيعيّاً يمكن اقتراحه في الحالة الراهنة للكائنات الحية. ولكن لِمَ يؤدي هذا إلى خلاصة أنّ اللّه غيرُ موجودٍ؟

نعرف جيداً أن الطرائق العملية لا يمكنها اتخاذ قرارٍ بشأن فرضية وجود الله، مهما كانت الطريقةُ: إيجابيةً أو سلبيةً. كلّ من يعتقد أنه بإمكانه إثبات وجود اللّه فهو مخطئٌ فيشوّه سمعته. بعض علماء الأحياء البارزين مثل «**فرانسيس كولين**» يؤكدون أن العلوم الطبيعية تنشئ قرينةً إيجابيةً عن الإيمان، وآخرون (مثل «**جاي كولد**») يعتقدون أنها تؤثر سلباً في المؤمنين، ولكنهم لا يبرهنون شيئاً مهما كانت رؤيتهم. إذا كان سؤال وجود اللّه أمراً يجب حسمه، فمن الضروري أن يكون قائماً على أسسَ أخرى.

في مقالةٍ تعود إلى عام 1992 صادرةٍ في مجلة أميركان سانيتفك (***Scientific American***)، عالمُ الأحياء الأميركي في ذلك الوقت، ستيفن جاي غولد، أصرّ على أنّ العلوم لا يمكنها حتى بطرائقها الخاصة أنّ تثبت وجود الله. لا يمكننا كعلماء، تأكيد أو نفي، ولا يمكننا حتّى بكلّ بساطة شرح هذا الوجود. العنصر الأساسيّ لـ **غولد** يمكن أن يكون نظريّةً داروينيّة لا تمتّ بصلةٍ لوجود أو طبيعة الله. بالنسبة إلى **غولد** يمكننا أنّ نجد علماء أحياء ملحدين مثل **جورج سيبسون** وآخرين مثلّ العالم الأرثودوكسي الروسي **ذوب زهانسكس**.

داوكنز يعرض النظريّة الداروينية كطريقٍ فكريٍّ للإلحاد. ولكن، في الحقيقة، المسار الفكريّ المرسوم من داوكنز غارقٌ هو أيضاً في الإلحاد. يوجد هوّةٌ بين النظريّة الدارونية والإلحاد، ومن الواضح أن داوكنز يريد ردمها. وإذا أردنا الوصول إلى نتيجةٍ، يجب استخدام وسائلَ مختلفةٍ، بليغةٍ ومقنعةٍ ومن المفروض أن تكون البراهين قويةً.

2. الإيمان يجنّب التعامل مع الدلائل:

من وجهة نظر داوكنز، المسيحية بَنَتْ أساسَها على الإيمان، وتركت البحث الحقيقي المتمحور حول الدلائل. أحد أهم طروحات داوكنز والمكررة باستمرار في كتاباته، هي القول بأن الإيمان في الدين هو الثقة العمياء لا الأدلة. داوكنز يدعم أن الإيمان هو نوعٌ من الأمراض العقليّة، وهو آفة الكون ويمكن مقارنته بفيروس الجدري ومن الصعب القضاء عليه. هل الحقيقة هي أبسط من ذلك؟ كنت متيقناً في حينها لأنني كنت وقتها مُلحداً وقد اعتبرت براهين داوكنز مقنعةً. أما اليوم فقد تغيّرت النظرة.

يقول لنا داوكينز أن الإيمان هو الثقة العمياء، التي لا تأبه بالأدلة الثابتة وتتجاهل حتى الأدلة المعارضة.

لنبدأ بمعاينة هذا التعريف للإيمان ومن أين مصدره. لِمَ علينا القبول بهذا التعريف اللامنطقي؟ ومن قال أنّ هذا التعريف منسوبٌ إلى المؤمنين؟ داوكنز غيرُ واضحٍ في هذه النقطة، ولا يعرض أيَّ كاتبٍ دينيٍّ ليبرر هذه التعريف غير المنطقيّ. هذه الطريقة غير المبرّرة تحوّل الإيمان إلى نوعٍ من المهزلة الفكرية. لا يمكنني قبول هذه الفكرة ولم أجد مفكّرين دينيين اعتمدوها. هذا التعريف لا يمكن الدفاع عنه من قبل أيِّ اعتراف رسميٍّ من الدين أو أيِّ طائفةٍ مسيحيّةٍ. هذا تعريفٌ خاصٌّ بداوكنز وهو جزءٌ من استراتيجيةٍ تهدف إلى النقد.

من المقلق أنّ داوكنز يعتقد بحزمٍ أنّ الإيمان يعني الثقة العمياء، علماً أنّ هذا التعريف لا يتبناه أيُّ كاتبٍ مسيحيٍّ. هذه الأطروحة هي في الأساس لداوكنز لدرجة أنه يؤثر في كل جانب من جوانب موقفه من الدين والمؤمنين. داوكنز نفسه يعلق على أفكار **ويليام بالييه**[1] حول فرضية خلق الكون، ويصف هذه العقيدة بالخطأ.

يقول لنا داوكنز أن الإيمان هو الثقة العمياء، التي لا تأبه بالأدلة الثابتة وتتجاهل حتى الأدلة المعارضة. هذا ما قد يعتقده داوكنز بعكس المسيحيين الذين لا يفكّرون بذلك. **و. هـ غريفيث توماس** (1861-1924)[2] يقدم تعريفاً للإيمان المسيحي التقليدي الطويل.

[1]-William Paley.

[2]-W. T. Griffith-Thomas.

[الإيمان] هو المفتاح إلى كلّ ما يتعلق بالطبيعة البشرية، فإنه يبدأ مع اقتناعٍ فكريٍّ يقوم على الأدلة المقنعة. إنها تأتي مع الثقة من القلب والمشاعر التي أُسِّست على الإيمان، وتوجت بالإرادة التي تصرّ على هذا الإيمان والثقة من خلال خطّ الحياة.

هذا التعريف المنطقي جدّاً يجمع العناصر الأساسيّة للفهم المسيحي للإيمان. سوف يلاحظ القُرّاء أنّ هذا الإيمان «**يبدأ مع اقتناعٍ فكريٍّ يقوم على الأدلة المقنعة**». لا أرى فائدة في إكلال القرّاء بالأقوال المسيحية اللا متناهية المقتبسة من جميع الفترات الزمنية والعصور لدعم وجهة النظر هذه. وهو في كلّ الحالات مسؤولية داوكنز لإثبات كتاباته على أساس أدلةٍ على أن التعريف مُشوَّهٌ ومنحازٌ للـ «**الإيمان**» كما أنه من سمات الإيمان المسيحي.

وبمجرد أن يستقرّ رجل القش الخاص فيه، يعود داوكنز ويرميه. هذه اللعبة الفكرية ليست شاقةً ولا صعبةً. الإيمان طفوليٌّ، كما قيل لنا، والأفكار الجميلة التي تؤثر فينا ويجري تدريسها للأطفال، ولكن من الأفكار ما هو غيرُ أخلاقيٍّ، شنيعٌ ومضحكٌ فكريّاً لجمهور الكبار. في الوقت الحاضر، لقد نمونا وعلينا أن ننتقل إلى أشياء أخرى. لِمَ نؤمن بأمورٍ لا يمكن تفسيرها علميّاً؟ يقول داوكنز أن الإيمان بالله هو مثل الإيمان بسانتا كلوز أو الجنيات. عندما تكبرون يمرّ ذلك عليكم مرور الكرام.

هذه حجة تلميذٍ وُجد مصادفةً في مناظرة عددٍ من الراشدين. هذه الحجة هي جديرةٌ بهاوٍ، غيرُ مقنعةٍ أبداً. لا يوجد أيُّ دراسةٍ جادّةٍ تظهر أن الناس لا ينظرون بالطريقة نفسها إلى الله، الجنيات وبابا نويل. توقفت عن الاعتقاد بسانتا كلوز وبالجنيات عندما كنت في عمر 6 سنواتٍ. بعد إلحادي ببضع سنواتٍ، اكتشفت اللَّه عندما كان عمري 18 عاماً وأنا لم أنظر قطّ في ذلك الانحدار إلى مرحلة الطفولة. خلال قيامي ببحثٍ لكتابي «**غسق الإلحاد**»[1]، لاحظت أن الكثير من الناس وصلوا إلى الاعتقاد بالله في مرحلةٍ متأخرةٍ من حياتهم، عند «**كبرهم**». لكن لم ألتق أحداً يؤمن بسانتا في المرحلة ذاتها.

وإذا كانت حجّة داوكنز المبسطة مقبولةً، فإنه سيستعين بوجود تشابهٍ حقيقيٍّ

[1]-le crépuscule de l'athéisme.

بين اللَّه وسانتا كلوز، وهذا ليس الوضع إطلاقاً. ومن الواضح أنه لا يمكننا أن نضع في الفئة نفسها الإيمان بالله والمعتقدات الطفولية. يقول داوكنز أن هذه المعتقدات قابلةٌ للمقارنة مع غيرها في كيانٍ غيرِ موجودٍ. ومع هذا، فإنه يرتكب خطأً بدائيّاً: إن براهينه لا تسمح بإدراك نهاية الفرضيات الحججية.

يا لها من سخريةٍ، إنّ الإيمان الذي يأخذنا به داوكنز بسهولةٍ إلى عالم سانتا كلوز هو الإيمان نفسه الذي بنى عليه تراثه الفكري في جامعته الخاصة، وخصوصاً في مواده العلمية. إن دور فلاسفة المسيحيين في ظهور العلوم البيولوجية كان في النهاية موثَّقاً بطريقةٍ جيّدةٍ.

الثقة التي يؤكد بها داوكنز أنه لا مهرب من الإلحاد، هو أمٌر لافتٌ جدّاً. هذه الثقة الغريبة تبدو متنقلةً بشكلٍ واضحٍ وقد لا تكون على صلةٍ تماماً كتلك المألوفة مع فلسفة العلوم في كثيرٍ من الأحيان. وقد أشار **ريتشارد فاينمان** (1918-1988)[1]، الحاصل على جائزة نوبل للفيزياء عام 1965، لعمله على الديناميكهربائية الكمية، بأنّ المعرفة العلميّة هي جسدٌ من الاعترافات حيث إن مستويات التأكيد تكون غيرَ ثابتةٍ: بعض هذه التصريحات غيرُ مؤكَّدٍ، وبعضُها الآخرُ شبهُ مؤكَّدٍ، ولكنّ أيّاً منها لم يصل إلى الإثبات المطلق.

3. اللّهً فيروس العقل:

فكرة اللَّه هي العدوى الخبيثة التي تصيب عقول الأصحاء. حجة داوكنز الأساسيّة هي أن الإيمان بالله ليس نتيجةً لأسبابٍ منطقيّةٍ أو مقنعةٍ. وهذه هي نتيجة العدوى بفيروسٍ مُعدٍ وخطيرٍ، مماثل لذلك الذي يُلحق الفوضى بشبكات الكمبيوتر، وينظر إلى أن الإيمان بالله يلوث عقولاً نقيةً بالمقابل. هذه الصورة بدت قويةً، حتّى إذا كانت القاعدةُ الحججيةُ والتجريبيّةُ ضئيلةً. الفكرة كلها تنهار في غياب الأدلة التجريبيّة.

لا يوجد أيُّ دليلٍ يمكن ملاحظته لتبرير الأفكار المماثلة للفيروسات، أو التي قد تنتشر مثلها، ولكن داوكنز ينسى بطريقةٍ مقلقةٍ، ليس من السهل معالجتها، هذه القضية

[1]-Richard Feynman.

الحساسة: لا جدوى من الحديث عن شكل من أشكال الفيروسات التي يمكن أن تكون جيدةً بشكلٍ وسيئةً بآخرَ. في حالة العلاقة بين المضيف والطفيليات، هو مجرد التطور الدارويني في العمل. إنها ليست جيدةً أو سيئةً. الأمور كما أراها. إذا كنا نستطيع مقارنة الأفكار بالفيروسات، بالتالي لا نستطيع أن نصفها بالجيدة أو السيئة، حتى من ناحيةٍ أخرى بالصحيحة أو الخاطئة. هذا من شأنه أن يؤديَ إلى استنتاجٍ مفيدٍ: إن جميع الأفكار تتطور على أساس نجاح نشر التكاثر الصافي بينهم. وبعبارةٍ أخرى قدراتهم على الانتشار ومعدلات بقائهم على قيد الحياة.

ويمكن تفسير العلوم الطبيعية من خلال الإلحاد أو الإيمان بالله، ولكنّه لا يتطلب أيّاً من هذه التفسيرات.

وإذا اعتبرنا أنّ كلّ الأفكار هي فيروساتٌ فإنه من المستحيل التفريق بين الإلحاد والإيمان بالله على قواعدَ علميّةٍ. آلية النشر المقترحة لا تسمح بتقييم استحقاقهم الفكريّ والمعنوي. الأدلة ليست بحاجةٍ لا للإيمان بالله ولا للإلحاد لتستمر. ولكن يمكنها أن تكيف واحداً عن الآخر. قيمة بعض الأفكار يمكن أن تبنى على قواعد أخرى، وإذا كان ذلك ضروريّاً، فهذه القواعد يجب أن توجد خارج نطاق المنهج العلمي.

ولكن، أين سنجد أدلةً تجريبيةً لفرضيات «**فيروس العقل**»؟ في العالم الواقعي، الفيروسات ليست معروفةً فقط من خلال أعراضها، يمكن كشفها بعد إخضاعها لتحقيقاتٍ تجريبيّةٍ صارمةٍ، وبنيتُها الجينيةُ توصف في غضونِ دقائقَ. في المقابل «فيروس العقل» ليس سوى افتراضٍ. هذا الافتراض يستند إلى حُجّةٍ قياسيةٍ مشكوكٍ فيها، لا على الملاحظة المباشرة، وإنه بالضبط مفترًى من وجهة نظر تصوري على قاعدة السلوك الذي يقترحه داوكنز. هل لدينا إمكانيةُ مراقبة هذه الفيروسات؟ ما هو هيكلها؟ موقعها في جسم الإنسان؟ والنقطة الأهم لداوكنز: انتشارها، كيفيّة نقلها؟

يمكننا أن نلخّص هذه الأسئلة في ثلاثةِ موضوعاتٍ عامّةٍ:

1. الفيروسات الحقيقية هي مرئيةٌ، على سبيل المثال، تحت المجهر. الفيروسات

الثقافيّة والدينيّة الخاصة بداوكنز هي مجردُ فرضياتٍ. لا يوجد أيُّ دليلٍ يمكن ملاحظتها من خلاله.

2. لا يوجد أيُّ دليلٍ تجريبيٍّ يبيّن أنّ الأفكار هي فيروساتٌ. قد «تتصف» الأفكار في بعض النواحي كما لو كانت فيروساتٍ. ولكن هناك فجوةٌ كبيرةٌ بين التشبيه والهوية، وبما أنّ تاريخ العلم قد تمكن من توضيحه بألمٍ في الماضي، ضلّت أحيانا العلوم بالاستناد على الافتراضات الخاطئة كما لو كانت هوية.

3. شعار «**الله هو فيروسٌ**» صالحٌ تماماً للإلحاد، هناك رؤيةٌ أخرى من العالم أبعدُ من الأدلّة التجريبيّة. وبطبيعة الحال، يرفض داوكنز إجازته لأنه يعتبر الإلحاد نتيجةً حتميةً ومناسبةً للمنهج العلمي السليم بالنسبة له. ولكنّ هذا ليس هو الحال. ويمكن تفسير العلوم الطبيعية سواءً من خلال الإلحاد أو التوحيد، لكنّها لا تحتاج إلى أيٍّ من هذه التفسيرات.

4. الدين سيِّئٌ:

أخيرا، أودُّ أن أتوجه نحو أطروحةٍ أساسيّةٍ تتخلّل جميع كتابات داوكنز: إنّ الدين هو سيّئٌ في حدّ ذاته، ويؤدّي إلى أشياء سيّئةٍ أخرى. ومن الواضح أنّ كلّ هذا من الأحكام الفكريّة والأخلاقيّة. أولاً، يرى داوكنز الدين سيّئاً لأنه قائمٌ على الإيمان ما يلغي كلّ شروط التفكير البشريّ. لقد رأينا بالفعل أنّ هذا الرأي موضوعُ مناقشةٍ، ولا يمكن أن يستمرّ في ظلّ وجود أدلة.

المنظور الأخلاقيّ هو بالطبع الأكثرُ أهميّةً. إنّ الجميع سيتفق حينها على واقع أنّ بعض المتدينين يفعلون أشياء غريبة جدّاً. ولكنّ إدخال هذه الكلمة الصغيرة «بعض» إلى براهين داوكنز يُخفِّف فوراً من تأثيرها. استعمال هذا المصطلح يؤدي إلى سلسلةٍ من الأسئلة النقدية. كيف؟ تحت أيِّ ظروفٍ؟ على أيِّ موجةٍ؟ كما تفرض سؤالاً مقارناً: كم شخصاً ضد الدين يتصرفون بغرابةٍ أو يقومون بأشياء غريبةٍ؟ في البداية، مع طرح هذا النوع من الأسئلة، فإننا نهرب من إغراء هذه الهجمات الرخيصة للمعارضين لأفكارنا ويضطر المرء للتعامل مع الصدق في بعض الجوانب المظلمة والمثيرة للقلق في الطبيعة البشريّة.

إذاً، خلال عصرٍ معيّنٍ، كان منظوراً أنّ الدين نوعٌ من الأمراض، وعقب خطى **سيغموند فرويد**[1]، اليوم هذا المنهج يقل بسبب تزايد الأدلة التجريبية تاركةً عدةَ إجاباتٍ (ولكن لا بطريقةٍ منهجيّةٍ). إن مختلف أشكال الدين قد تكون مفيدةً للإنسان. بالتأكيد بعض أشكال الدين يمكن أن تعتبر مرضاً ومدمرةً في الوقت ذاته. بعضها الآخر يبدو مفيداً. بالطبع، هذه الشهادة لا تسمح لنا بأن نستنتج وجود الله. ولكن تشكل ركيزةٍ أساسيّةٍ من داوكنز الصليبية الملحدة، وهذا هو قول معتقداتها الأساسية، مؤكداً أنّ الدين هو شيءٌ سيّئٌ بالنسبة للبشر.

ويظهر الاستطلاع في عام 2001 على 100 دراسةٍ علميّةٍ حول العلاقة بين الاختيار الديني والرفاهية:

- 79 دراسةً تفيد على الأقل بوجود علاقةٍ إيجابيةٍ بين الدين والرفاهية.
- 13 دراسةً لا تحدّد أيَّ ارتباطٍ معيّنٍ بين الدين والرفاهية.
- 7 دراساتٍ تجد جماعات معقدة بين الدين والرفاهية.
- دراسةٌ واحدةٌ تكشف وجودَ ارتباطٍ سلبيٍّ بين الدين والرفاهية.

كلّ رؤية العالم لداوكنز تعتمد على هذه العلاقة السلبية بين الدين ورفاه الإنسان، حيث أكدت بشكلٍ واضحٍ بنسبة 1 % فقط من النتائج التجريبية، وكذلك دحضت بصراحة 79 % منها.

هذه النتائج جديرةٌ بتوضيح نقطةٍ واحدةٍ: نحن بحاجةٍ إلى معالجة هذه المسألة في ضوء شهادةٍ علميةٍ، والتحيزات ليست شخصيةً. لا أود أن اقترح أن فكرة هذه الشهادات تثبت بوضوحٍ أن الإيمان هو جيدٌ للرجل. حتى مناقشة أنّ هذا يدلُّ على وجود الله، ولكنّ شيئاً واحداً، وبالتأكيد، لداوكنز، فيبدو أنّ العالم يقوم على الاعتقاد الأساسيّ بأنّ الإيمان هو سيّئ بالنسبة للرجل، الموقف يصبح محرجاً. وهذا الرأي لا يمكن الدفاع عنه في ضوء الأدلة. هل الدين يكون سيئاً للإنسان؟ أين الأدلّة؟ هذه الفكرة تتلاشى حاليّاً بشكلٍ متدرّجٍ في الهواء بقوة من يثبت العكس.

[1]-Sigmund Freud.

لداوكنز، المسألة بسيطةٌ: هل تعطون أهميةً أكبرَ للصحة أم للحقيقة؟ بما أنّ الدين باطلٌ، فإنه من غيرِ الأخلاقي أن نكون مؤمنين، بغضّ النظر عن المكتسبات. ولكنّ حجج داوكنز بشأن زيف الإيمان بالله لا تصمد. وربّما هذا هو السبب في أنّها كاملةٌ من حجّةٍ إضافيّةٍ: الدين سيئ بالنسبة للبشر. آفةٌ متزايدةٌ من الأدلّة بشأن الرفاه التي تأتي من رجل الدين تصبح محرجةً بالنسبة له. هذا لا يجعل حجة الوظيفية الرئيسية سيئةً للإلحاد، ولكن في الوقت ذاته تثير أسئلةً مقلقةً جدّاً عن صحة هذا البرهان.

الاستنتاج:

في هذه المقالة، ناقشت الانتقادات الرئيسية لداوكنز التي أثيرت ضد الدين بشكلٍ عامٍّ، وخصوصاً ضد المسيحية. أنا لم أعرض حجج داوكنز، ولا إجاباتي على نحوٍ شاملٍ، على أمل أن تكون بدايتي الملخصة قد ساعدت القراء في الحصول على فكرةٍ عن رهانات النقاش. استنتاجي هو بسيطٌ، وأعتقد أنه أيضاً من غيرِ نزاعٍ. داوكنز يدعم أنّ العلوم الطبيعية تقودنا إلى الإلحاد، وهذا من خلال الإطلالة غير الشرعية للمنهج العلمي، والتي لم تتلق أيَّ رصيدٍ من المجتمع العلمي أيضاً. هذا الرأي يستحق أن يتواجه مع السير **بيتر مدور**، الذي حصل على جائزة نوبل في الطب في السنوات القليلة الماضية. وقال هذا الأخير: «إن وجود حدٍّ للعلوم تثبت بعدم قدرة هذا الأخير على الاجابة عن الأسئلة الابتدائية الصبيانية المتعلقة مع أحداث البداية والنهاية، أسئلةٍ من هذا القبيل على النحو التالي: لِمَ نحن هنا؟ ما هو معنى الحياة؟» وأنا أزعم أن بداية الذكاء العلمي هو استكشافٌ علميٌّ ومحترمٌ لحدود هذا الذكاء.

في الواقع، العلوم الطبيعية هي طيعةٌ فكريّاً وعرضةٌ لتفسيراتٍ شتّى، سواءً كانت توحيديةً أو كافرةً أو ملحدةً. النقاش الكبير الذي يعارض الإلحاد ويدعو إلى الإيمان باللّه لا يمكن أن يحل من خلال العلوم الطبيعية. داوكنز هو شخصٌ مفوّضٌ لقراءة الطبيعة. واحدٌ من الاكتشافات، منذ سنواتٍ، وأنا مواصلٌ على اعتباره كفكرٍ قويٍّ وروحيٍّ، يعرف بـ «**السماوات تروي مجد الله**».

المصادر:

1. Alister McGrath, Dawkins' ***God*****:** ***Genes, Memes and the Meaning of Life*****.** Oxford**:** Blackwell, 2004**.**
2. Michael Ruse, \`**Through a Glass, Darkly**.' ***American Scientist*****.** 91 (2003)**:** 554- 6**.**
3. Cited by Robert Fulford, \`**Richard Dawkins Talks Up Atheism with Messianic Zeal**', ***National Post*** 25 November 2003**.**
4. Richard Dawkins**.** \`**A Survival Machine.**' ***In The Third Culture***, edited by John Brockman, 75- 95**.** New York**:** Simon & Schuster, 1996**.**
5. Richard Dawkins, **A Devil's Chaplain London:** Weidenfield & Nicolson, 2003, 34**.**
6. See Alister McGrath, ***The Twilight of Atheism*****:** ***The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*****.** New York**:** Doubleday, 2004**.**
7. Richard Dawkins, ***The Selfish Gene*****.** 2nd edn**.** Oxford**:** Oxford University Press, 1989, 198**.**
8. Richard Dawkins, ***River out of Eden*** **:** ***A Darwinian View of Life*****.** London**:** Phoenix, 1995, 133**.**
9. An excellent study of this issue may be found in Michael Ruse, ***Darwin and Design*** **:** ***Does Evolution Have a Purpose?*** Cambridge, MA**:** Harvard University Press, 2003**.**
10. Richard Dawkins, ***The Blind Watchmaker*****:** ***Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*****.** New York**:** W**.** W**.** Norton, 1986, 43**.**
11. Richard Dawkins, ***Climbing Mount Improbable*****.** London**:** Viking, 1996, 64**.**
12. ***Climbing Mount Improbable***, 126- 79**.**
13. The index, of course, is not exhaustive**:** see, for example, the brief (and somewhat puzzling) ***discussion of God found at The Blind Watchmaker***, 141**.** But the omission is interesting**.**
14. For a full analysis of five grounds of concern about Dawkins' approach in The Blind Watchmaker, see ***McGrath, Dawkins' God***, 49- 81**.**
15. Francis S**.** Collins, \`**Faith and the Human Genome**.' ***Perspectives on Science and Christian Faith*** 55 (2003)**:** 142- 53**.**
16. See his 1883 letter to Charles A**.** Watts, publisher of the Agnostic Annual**.** For further comment, see Alan Willard Brown, ***The Metaphysical Society*** **:** ***Victorian Minds in Crisis***, 1869- 1880**.** London**:** Oxford University Press, 1947**.**
17. Stephen Jay Gould, \`**Impeaching a Self-Appointed Judge**.' ***Scientific American*** 267, no**.** 1 (1992)**:** 118- 21**.**
18. ***A Devil's Chaplain***, 117**.**
19. ***The Selfish Gene***, 198**.**
20. ***The Selfish Gene***, 330 (this passage added in the second edition)**.**

21. Dawkins suggests that this definition is found in Tertullian, on the basis of a worryingly superficial engagement with this writer. For details, see McGrath, ***Dawkins's God***, 99-101.

22. W. H. Griffith-Thomas, ***The Principles of Theology***. London: Longmans, Green & Co., 1930, xviii. Faith thus includes `the certainty of evidence' and the `certainty of adherence'; it is `not blind, but intelligent' (xviii-xix).

23. See David Corfield and Jon Williamson. ***Foundations of Bayesianism***. Dordrecht: Kluwer Academic, 2001; Eric D. Green and Peter Tillers. Probability and Inference in the Law of Evidence : The Uses and Limits of Bayesianism. Dordrecht: Kluwer Academic, 1988.

24. Elliott R Sober, `**Modus Darwin**.' ***Biology and Philosophy*** 14 (1999): 253- 78.

25. See especially Richard P. Feynman, ***What Do You Care What Other People Think?*** London: Unwin Hyman, 1989; Richard P. Feynman, ***The Meaning of It All***. London: Penguin, 1999.

26. Timothy Shanahan, `**Methodological and Contextual Factors in the Dawkins/Gould Dispute over Evolutionary Progress.'** ***Studies in History and Philosophy of Science*** 31 (2001): 127- 51.

27. ***Dawkins, The Selfish Gene***, 192.

28. For detailed discussion, see ***McGrath, Dawkins' God***, 119- 38.

29. A Devil's Chaplain, 124.

30. Juan D. Delius, `**The Nature of Culture**.' ***In The Tinbergen Legacy***, edited by M. S. Dawkins, T. R. Halliday and R. Dawkin, 7599-. London: Chapman & Hall, 1991.

31. A Devil's Chaplain, 121.

32. A Devil's Chaplain, 135.

33. Aaron Lynch, ***Thought Contagion : How Belief Spreads through Society***. New York: Basic Books, 1996.

34. Aaron Lynch, `**An Introduction to the Evolutionary Epidemiology of Ideas.'** ***Biological Physicist*** 3, no. 2 (2003): 7- 14.

35. Stephen Shennan, ***Genes, Memes and Human History : Darwinian Archaeology and Cultural Evolution***. London: Thames & Hudson, 2002, 63.

36. See ***further Simon Conway Morris, Life's Solution*** : Inevitable Humans in a Lonely Universe. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 324.

37. Dawkins, Richard. `***A Survival Machine***.' ***In The Third Culture***, edited by John Brockman, 75- 95. New York: Simon & Schuster, 1996.

38. Richard Dawkins, ***Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder***. London: Penguin Books, 1998, xiii.

39. ***Unweaving the Rainbow***, xii.
40. ***Unweaving the Rainbow***, 17.
41. Charles Gore, ***The Incarnation of the Son of God***. London: John Murray, 1922, 105- 6.
42. Stephane Courtois, ***The Black Book of Communism*: *Crimes, Terror, Repression***. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
43. For the details, see Alister McGrath, ***The Twilight of Atheism* : *The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World***. New York: Doubleday, 2004.
44. On which see Alister McGrath, ***A Scientific Theology***: 1 Nature. London: Continuum, 2001.
45. ***A Devil's Chaplain***, 34.
46. W. R. Miller and C. E. Thoreson. `**Spirituality, Religion and Health: An Emerging Research Field**.' ***American Psychologist*** 58 (2003): 24 -35.
47. The `**religion as pathology**' view originates largely from the pseudo-scientific studies of Sigmund Freud: see Frederick Crews, ed. ***Unauthorized Freud*: *Doubters Confront a Legend***. New York: Penguin, 1998. On the growing recognition of the positive social and personal impact of faith, see Rodney Stark, ***For the Glory of God* : *How Monotheism Led to Reformations***, ***Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery***. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.
48. For example, see Harold G. Koenig and Harvey J. Cohen. ***The Link between Religion and Health* : *Psychoneuroimmunology and the Faith Factor***. Oxford: Oxford University Press, 2001; A. J. Weaver,
49. L. T. Flannelly, J. Garbarino, C. R. Figley, and K. J. Flannelly. `**A Systematic Review of Research on Religion and Spirituality** in the ***Journal of Traumatic Stress***, 199099-.' ***Mental Health, Religion and Culture*** 6 (2003): 215- 28.
50. Koenig and Cohen, The Link between Religion and Health, 101.
51. Cited in Kim A. McDonald, `Oxford U. **Professor Preaches Darwinian Evolution to Skeptics**'. ***Chronicle of Higher Education***, 29 November, 1996.
52. Unweaving the Rainbow, 313.

عَوْدَةُ الدِّينِ إلى الفضاءِ العموميّ في الغرب، مقاربةٌ في العلاقَةِ الجَدليَّةِ بينَ الدِّينِ والعِلم

د. عامر عبد زيد الوائليّ[1]

إنَّ البحثَ في العلاقةِ الجدليَّةِ بين العلمِ والدينِ من المواضيعِ التي رافقتْ النهضةَ الغربيَّةَ وصولًا إلى تحولات الحداثة وما بعدها، وهذِهِ الجدليَّةُ لا نستطيعُ أن نفصلَها عن صراعِ الدولةِ الغربيَّة الحديثةِ المتحالفةِ مع الطبقةِ البرجوازيَّة في صراعها مع السلطة الدينيَّة التي كانت تمتلك حضورًا قويًّا ومؤثِّرًا. فهذا الصراعُ على الثرواتِ والمنافعِ تركَ أَثَرَهُ العميقَ في العلاقةِ بين الدينِ والعلمِ في ظلّ توظيف الأخيرِ كنقيضٍ للدين. وهذا التأويلُ أنتجَ أطروحتين متصارعتين بين المؤسَّسةِ الدينيَّة من جهةٍ وبينَ الدولةِ ورجالِ الفكرِ الحداثيّ من جهةٍ أخرى.

وأطروحةُ الكنسيةِ تنطلقُ من الدِّينِ كرأسمالٍ معنويٍّ يُجَوِّزُ لها أدارةَ المجتمعِ بخطاب رعويٍّ، والأطروحةُ المضادّةُ لها تتمثَّل في سلطةِ الدولةِ العلمانيَّة ورجالِ العلم والفكر، إذ تعملُ هذه الأطروحةُ عبرَ توظيفِ العلمِ كمرجعٍ بديلٍ للدين مع تأويلاتٍ عدميَّةٍ.

وفي ظِلِّ هذا الصراع على احتكارِ إدارةِ المجتمع ظهر هناك تضادٌّ بين الدين والعلم؛ إذ:

«نعْـت الدِّيــن بالجفــاء العِلمــي، وبِبُطئـه في مســايرة التقــدُّم الإنســاني والحضـاري، ومِـن ثَـمَّ الخلـود إلى تفريغـه مِـن دائرتـه السياسـيَّة والاجتماعيَّـة والاقتصاديَّـة والسـلوكيَّة وغيرهـا... فـإذا مـا اعتقـدَ الأتْبـاعُ ذلـك -أي: اعتقـدوا أنَّ العلـم هـو المنهـج الـذي يجـب أن تخضـع لـه أعنـاقُ بنـي البـشر- أعدمـوا النِّصـف الداخـلي في الإنسـان، فيقعـون في خطيئـة إمـا هـذا أو ذاك، وبذلـك

[1]-أستاذ الحضارة الوسيطة المسيحية - الإسلامية.

يظهر الخطرُ الكبير على النفس البشريّة، سواءً في قَبول دِينٍ يرفض العِلم، أو في قَبول عِلم يرفض الدِّين، والأمران كِلاهما لا يمكن أن نجدَ لهما أيَّ سندٍ مِن القرآن والسُّنَّة، أو مِن سير الأنبياء - عليهم السلام»[1].

ويبدو أنَّ أمرَ الصراعِ بين الدينِ والعلمِ ارتبطَ بالتوظيفِ الغربيّ إذْ

«عبر التاريخ لم يكن هناك بروزٌ لهذا الصراع، لأنه في أحقابٍ كثيرةٍ كانت الهيمنة للدين وتوجهاته، وكانت خطواتُ التطور العلمي بطيئةً وبعضها كان يدور في فلك الضرورات، وبعضها كان ممزوجاً بالوثنيات والأسطوريات، وحتى في اليهودية لم يظهر هذا الصراع، وإنما برز في عصر سيطرة الكنيسة بعد ظهور المسيحية بأكثر من تسعة قرونٍ. وقد بدأت قضية الصراع تطفو علي السطح تحديداً مع ظهور عصر التنوير أو عصر النهضة الأوروبيّة، وبداية الوقوف بحزمٍ من رجال العلم ضد سيطرة الكنيسة المطلقة. ومن الضلالات التي وقع فيها الغرب نبذ الدين والخروج علي أوامره والنفور من أحكامه»[2].

وفي مقابل ذلك لا نَجِدُ في التَّجربةِ الدينيَّةِ الإسلاميَّةِ تناقضًا بينَ العلمِ والدينِ، بل يُعدُّ العلمُ نوعًا من العبادةِ، وواجبًا شرعيًّا يستحِقُّ الثناءَ والثوابَ، فعلاقةُ العلمِ مع الدينِ الإسلاميِّ علاقةٌ عضويَّةٌ لا انفصامَ فيها، ويستند المسلمون إلى كثيرٍ من الإشاراتِ التي وردتْ في القرآنِ الكريمِ تدعوهم لانتهاج سبيلِ العلمِ في التعرفِ على الكونِ والطبيعةِ، وفي النتيجةِ على الله، ولكنَّ فَهْمَ الكونِ والطبيعةِ وتعليلَ ظواهرِها وتحليلَ أُطُرِها لا يأتي عَبْرَ الروحانيَّةِ التأمليَّةِ المنعزلةِ عن منهجِ البحثِ والتجريبِ والتفكيرِ العلميِّ الرصين.

وهناكَ من يُقَيِّمُ التجربةَ الغربيَّةَ، إذ قالَ **وليم جيمس:**

«إنك إذا ما فسرت الظواهر العليا عن طريق ظواهر دنيا، ثم تركت مصير العالم تحت رحمة قوًى عمياء... أو قوانين الطبيعة الفيزيائية فذلك ما أُصطُلح على تسميته بالمذهب المادي... ويقف في مواجهته مذهب التأليه الذي يقول أن

[1]-عماد الدين خليل، **تهافت العلمانية**، دار ابن كثير، ط 1، بيروت، 2008، ص 25.

[2]-د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق، **الدين والعلم صدامٌ أم تكاملٌ**، Posted on January 22, 2016 by civicegypt.

العقل لا يشاهد الأشياء ويسجلها فحسب بل هو يسري فيها ويعمل. وهكذا نجد أن العالم لا تقوده العناصر الدنيا بل العليا».

وسوفَ نحاولُ بهذا البحثِ مقاربةَ الحدثِ المُهِمِّ، وهو عودةُ الدينِ بعدَ هذِهِ الحقبةِ الطويلةِ من العلمانيَّةِ والعدميَّةِ، وهذا ما دفعنا إلى تجذيرِ الرؤيةِ القديمةِ للعلمِ والتأويلاتِ التي ارتبطتْ بها، فرسمتْ مشهدًا عدميًّا. ثُمَّ درسنا في المبحثِ الثانيّ التحولاتِ التي أَحدثتْ قطيعةً مع الفَهمِ الماديِّ القديمِ، وما صاحبَهُ من تأويلاتٍ. ونحاولُ توصيفَ تلكَ العودةِ وأبعادَها.

المبحثُ الأوّلُ: الماديَّةُ القديمةُ ونظريةُ الشَّكِّ:

في هذا المبحث نحاولُ عرضَ النظرةِ العلميَّةِ التي تمخَّضَت عنها النظرةُ الماديَّة التي تُؤكِّدُ ألّا وجود إلَّا للمادةِ، وأنَّ الأشياءَ جميعَها قابلةٌ للتفسيرِ، إذ نحاولُ استثمارَ توصيف **ولتر ستيس** الذي تحدَّثَ عن التطورِ في الحقلِ العلميِّ فرسمَ لنا جدليَّةَ علاقتِه بالدين إذ رأى:

«أن هـمّ مؤسِّـسي العلـم في القـرن السـابع عـشر الذيـن أحدثوا التغيـير العنيف وسـط منـاخ الفكـر في العصـور الوسـطى... وهـذه المكتشـفات الخاصـة للعلـم التـي يبـدو أنهـا تعارضـت مـع معتقـداتٍ مسـيحيّةٍ معينـةٍ ظهـرت، في الأغلب، في القـرن التاسـع عـشر»[1].

وفي سياقِ هذا البحثِ نستشِفُّ أنَّ هناكَ خطينِ للنظرةِ الماديَّةِ القديمةِ، الأولُ: هو الإنجازُ العلميُّ إلى جانبِ تيَّارٍ يستثمرُ هذا الانجازَ العلميَّ، ويعملُ على توظيفِهِ في نقدِ المجتمعِ والسلطات السياسيَّةِ والدينيَّةِ. والآخرُ: هو سمات الفكرِ الدينيّ العقليّ.

فمن جانبِ الإنجازِ العلميّ هناك حركةٌ فلسفيّةٌ ارتيابيّةٌ تقومُ على الشَّكِ تحاولُ توظيفَ المنجزاتِ العلميَّةِ من أجلِ تغييرِ العقلِ الغربيِّ، وهذهِ الحركةُ التي رافقتِ العلمَ، أو جاءتْ بعدَهُ قد ظهرتْ في القرنِ السابعِ عشرِ، وهي التي أنتجتِ العَلمَنَةَ والعدميَّةَ في الفكرِ الغربيِّ الحديثِ والمعاصرِ.

---

[1]-ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ترجمة وتعليق وتقديم أ.د. امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة، 1998، ص: 70.

سوف يتحدث الناس عن الفكرة القديمة التي تنص على إحلال العلم و الفلسفة محل الدين، لكنهم سيدعون إليها الآن صراحة وسيمهرونها بأسمائهم، وسوف يتحدّثُ بعضُهم حينئذٍ عن إحلال السياسة أو الفن محل الدين[1].

ومن أجلِ كشفِ النظرةِ الماديَّةِ العلميَّةِ بشِقَّيْها العلميّ والشكّيّ وتحليلِها سنتناولُ في هذا المطلبِ الآتي المنجزاتِ العلميَّةَ. وسنتحدثُ عن حركةِ الشَّكِّ في المطلبِ الثاني.

المطلبُ الأوّلُ: المنجزاتُ العلميَّةُ في الغربِ:

بدأتِ الثورةُ العلميّةُ في القرنِ السابع عشر بالأعمال العلميّة الّتي قدّمَها العلماءُ. ونحاولُ عَرْضَ منجزاتِهم في بابِ المنجزاتِ العلميَّةِ على النحو الآتي:

- **كوبرنيكس** (1473-1543م): عاشَ قبلَ الحقبةِ الحديثةِ التي سيطرتْ عليها الثورةُ العلميَّةُ في القرنِ السابع عشر بقرنٍ كاملٍ، ومعَ ذلكَ فقد كانَ من المستحيلِ أَنْ تظهرَ هذهِ الثورةُ من دونِهِ؛ فقد بُنيتْ على أساسِ نظرياتِهِ، ونشرت بعضٌ من كتابِهِ **دوران الأجرام السماويَّة** في وقتٍ مبكّرٍ، حواليْ (1530م)، وإن كانت نصوصُه الكاملةُ لم تظهر إلَّا في سنة (1543م) وهي السنةُ نفسُهَا التي ماتَ فيها[2]. وجاءَ بموقفٍ نقديٍّ لنظريةِ (بطلموس) القائمةِ على ثلاثةِ فروضٍ هي: الأرض تظلُّ ساكنةً بلا حركةٍ في مركزِ الكونِ، والثاني: أَنَّ الأجرامَ السماويَّةَ كلَّها تدورُ حولَ الأرضِ، والثالث: أَنَّ دورانها حولَ الأرضِ يحصلُ في حركةٍ دائريَّةٍ[3]. وما أنجزَهُ (كوبرنيكس) يَكْمُنُ في إسهامِهِ العلميّ الذي تجلىَّ في استبصارِهِ العميقِ بحركةِ الكواكبِ التي تُشبِهُ الانقلابَ، و تفسيرِها بطريقةٍ أكثرَ تبسيطًا مِمَّا فعل **بطليموس**. لقد بَسَّطَ **كوبرنيكس** الحساباتِ الضروريَّةَ اللازمةَ للنظامِ الشمسيّ تبسيطًا عظيمًا؛ وذلك بتقليلِهِ عددَ الدوائرِ الصغيرة من (80) إلى (34) دائرةً. وهذا التبسيطُ العظيمُ هو الطريقةُ الوحيدةُ التي أصبحَ بها نظامُ (كوبرنيكس) أعلى وأسمى من نظامِ **بطليموس**[4].

[1]-جينيفر مايكل هيكت، **تاريخ الشك**، ترجمة عماد شيحة المركز القومي للترجمة، ط 1 ن القاهرة، 2014، ص 627.

[2]-ولترستيس، **الدين والعقل الحديث**،71.

[3]-نفس المصدر، ص 71.

[4]-المصدر نفسه، ص: 74 و 76.

ولكنَّ **كوبرنيكس** لم يستطعِ البرهنةَ على صحةِ نظريتهِ، و برهن عليها «نيوتن» في ما بعد، ثم أكَّدتها المكتشفاتُ التالية بعد ذلك[1].

- **رينيه ديكارت** (1596-1650م)[2]: هو عالمٌ فرنسيٌّ اشتهر باكتشافاتِهِ الهندسيَّةِ والفيزيائيَّةِ، فأحدثَ أوَّل ثورةٍ في الفلسفةِ الحديثةِ بتطويرِهِ المنهجَ العلميَّ الجديدَ، وتصدَّى للكون بوصفهِ آلةً محكومةً بقوانينِ الطبيعةِ الميكانيكيَّة، التي أبعدته تماماً عن الأسطوريَّةِ والرمزيَّةِ والغائيَّةِ، وغايتُها أن تبحثَ عن الكمالِ في النظامِ الرياضيِّ للطبيعةِ، حيثُ عزلَ ديكارت العلمَ الفيزيائيَّ عن العللِ الغائيةِ، وأرجعَها إلى الأسبابِ الكامنةِ وراءَ الأحداثِ الفيزيائيَّةِ. كما عدَّ ديكارت الطبيعةَ نظامًا مُنسَّقًا من القوانين القابلةِ لسيطرةِ الإنسان.

وقد عُدَّ ديكارت مؤسِّسَ الحداثةِ الفلسفيَّةِ بوضعِهِ مبدأً الذاتيَّةِ **الكوجيتو** إذْ قال «أنا أفكر، إذاً أنا موجودٌ»!. وبهذا جعلَ ديكارت الإنسانَ مركزًا للكون وأساساً للحقيقةِ والليقين[3]. وقال عن الشَّكِّ (لكنَّني في هذه الحالة)، قال:

> **كيف أنّ فكرةَ كائنٍ أعلى نجدها فينا تشمل على القدر من الحقيقة الواقعية، أي تمتلك بالذهن ذلك القدر الكبير من الوجود والكمال بحيث يقتضي أن تكون صادرةً عن سببٍ أعلى مطلق الكمال**[4].

وعلى الرَّغمِ من كونهِ منظِّرًا للشَّكِّ المنهجيّ يناقشُ البراهينَ على وجودِ اللهَ وخلودِ النَّفسِ كما يناقشُ المبادئ والحقائقَ كسبيلٍ للبحثِ والتفكير[5].

- **غاليلي** (1564-1642م)[6]: شخصيَّةٌ شهيرةٌ؛ بسببِ المكتشفاتِ التي توصَّلَ إليها؛ فهو واحدٌ من كبارِ علماءِ زمانِهِ بالحسابِ والفيزياءِ والفلكِ، ومكتشفُ حركةِ دورانِ الأرضِ حولَ الشّمسِ، ومن أبرزِ إنجازاتِهِ أَنَّهُ شاهدَ:

---

[1]-المصدر نفسه، ص: 77.

[2]-Descartes.

[3]-Horkheimer, Kritische Theorie, Bd.I,FFm 1968 s, 303ff, Adorno, Vorlessung, ***zur Soziologie***, 1958,s, 208f.

[4]-رينيه ديكارت، **تأملاتٌ ميتافيزيقيةٌ**، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت 1961، ص: 63.

[5]-انظر: رينيه ديكارت، **في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1956، ص: 45.

[6]-Galilee

«بمنظاره كثيراً من النجوم الجديدة التي لا تراها العين المجردة. وأدى به ذلك إلى الكشف الشهير لأربعةٍ من النجيمات الصغيرة حول المريخ. ولقد أدى ذلك إلى إحداث عاصفةٍ. ذلك لأن هذا الكشف سوف يعني أن الأرض ومعها القمر من المحتمل جدّاً أن تكون كوكباً يدور حول الشمس مثل المريخ. ومن هنا رفض العلماء والمثقفون دعوة غاليلي للنظر في منظاره لكي يروا بأنفسهم المريخ والنجيمات الصغيرات من حوله، حتى لا يفسد إيمانهم بالدين»[1].

وعلَّقَ **ولتر ستيس** في كتابه **الدين والعقل الحديث** بالقول:

يبدو هنا أننا لم نعد نؤمن، لأنّ كلَّ ما يوجد لا بدّ أن يخدم غرضاً ما، لأننا قد فقدنا في الواقع، الإيمان بغرضية العالم.

وفي قانونِ الحركةِ كان له تصورٌ مختلفٌ عن **أرسطو**، وعن التَّصوُّرِ الدينيِّ عن وجود أرواحٍ أو ملائكةٍ تحرِّكُ الأفلاكَ، وعن الدوامات التي افترضها ديكارت؛ لأنَّ ما أقرَّه **غاليلي** عن قانونِ الحركةِ يمثِّلُ ثورةً علميَّةً؛ إذ قال:

«إن السيارة لو انطلقت بسرعة ستين ميلا في الساعة ثم توقف المحرك، فسوف تواصل السير في خطٍّ مستقيمٍ بسرعة ستين ميلاً في الساعة إلى الأبد، ما لم تعترضْها قوّةٌ ما فتوقفها...»[2].

- إسحاق ونيوتن (1642-1727م)[3]: هو عالِمٌ إنجليزيٌّ اشتهرَ بالفلسفةِ والرياضياتِ والفيزياءِ والفلكِ، لقد كان **نيوتن** عبقريًّا عظيمًا أكملَ تشييدِ أساس العلمِ الحديثِ، فوقف على أكتافِ **كوبرنيكس** و **تيكوبراهي**، و **كبلر**، و **غاليلي**، فلم يكنْ في استطاعتِهِ أَن يقومَ بعملِهِ العظيمِ من دونهم، إذ يُعْرَفُ بوصفهِ مكتشفَ قوانين الجاذبيّةِ:

«وهذا ما جاء في فرضه: لو مال القمر إلى السقوط نحو الأرض فإن الشيء الوحيد الذي يمنعه أن يفعل ذلك لا بد أن يكون هو قوته المركزيّة. لكي

[1]-ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ص 81.

[2]-المصدر نفسه، ص 82.

[3]-Newton.

يحافظ على البقاء في محوره، فلا بد أن تكون قوةُ جاذبيّة الأرض مساويةً ومضادةً لقوة الطرد المركزية عنده. وكان هيوجنز[1] وهو الذي اكتشف قوة الطرد المركزية واستفاد منها نيوتن عندما وضع كل هذه الأمور معا افترض الفرض الذي سمي باسم قانون الجاذبيّة[2].

وفي النظرةِ الكونيّةِ تصوَّرَ العالَمَ بصورةِ ماكنةٍ تعملُ بواسطةِ القوانينِ الطبيعيّة. لقد افترضَ نيوتن أنَّ اللهَ خَلَقَ النظامَ الشمسيَّ والكواكبَ والنجيماتِ وجعلها تدورُ حولَ الشَّمسِ في مداراتِها بسرعة، وحركتها الصحيحة، وعلى وفقِ ذلك فلا بدَّ للعقلِ أن يَحسبَ المسافاتِ والكتلِ والسرعات»[3] .

وكان نيوتن وتلامِذَتُهُ الّذين أخذوا العلمَ عنه مباشرةً يعتقدون باللّهِ الخالقِ الموجودِ في كلّ حدْبٍ وصوبٍ اعتقاداً راسخاً.

ثُمَّ توسَّعَ المذهبُ، فأعطانا مواصفاتِ هذا «الإله» الذي لا سبيلَ إلى معرفتِهِ إلَّا بمناهج الأدلةِ العقليَّةِ، وبخاصة تلك التي تؤدِّي إلى علةٍ عظمى أولى، وإلى مصمِّمٍ للكون عاقلٍ كريمٍ[4]. وقال نيوتن في كتابه (**الأسس**):

«إلى الآن شرحنا الظاهرة السماوية بمعادلاتٍ وفسرناها بقوّة الجاذبية ولم أضع إطاراً لفرضياتها، وفي الواقع كلُّ شيءٍ لا يُستنتج من ظاهرةٍ معروفةٍ ماهيتُها يُسمَّى (فرضيّةً)، والفرضية إذا كانت ميتافيزيقيةً (ما وراء الطبيعة) أو طبيعيّةً (فيزيائيّةً) أو إذا كانت خفيةً مستترةً[5] فليس لها مكانٌ في الفلسفة التجريبية، في فلسفةٍ كهذه اقتراحاتٌ خاصةٌ تستدل من الظاهرة تصبح عامة وتخضع للتتبع والاستقراء»[6] [7] .

---

[1]-Huyghens

[2]-المصدر نفسه، ص: 86.

[3]-المصدر نفسه، ص: 89.

[4]-دكتور عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الميسرة في الفلسفة والاجتماع**، ص: 551.

[5]-Occult.

[6]-Induction.

[7]-متي ناصر مقدسي: **نظرة في تطور فلسفة الفيزياء**، بيت الحكمة، ط 1، بغداد، 2002م، ص 23.

فما هي مقوماتُ الكونِ الماديّ؟ هناك ثلاثُ حقائقَ، هي: المادة، والمكان، و الزمان. أمَّا المادة في رأي نيوتن فهي مكونةٌ من: (جسيماتٍ كبيرةٍ وصلبةٍ ومتحركةٍ وغيرِ قابلةٍ للاختراق، ذاتِ أحجامٍ وأشكالٍ مختلفةٍ).

أمَّا خواصُّ المادةِ فهي عندَ نيوتن: (التمدد والصلابة واللاختراقية والقصور الذاتي.) وطبيعةُ هذهِ الجسيمات -أي الذات- وخواصُّها ثابتةٌ إلى الأبد. والذَّرة ُ أصغرُ جسمٍ يمكن تصوّرُهُ.

أمَّا الزمانُ والمكانُ، فكلاهما في تصورِ نيوتن حقيقةٌ مطلقَةٌ، أي إنَّهما سيظلان كوجودينِ حتى لو فنيتْ كلُّ الاشياءِ الماديَّةِ في الكونِ. ووصَف نيوتن المكان بقولِهِ:

«إن المـكان المطلـق بطبيعتـه ذاتهـا، ودون علاقـةٍ بـأيِّ شيءٍ خـارجٍ وغـيرِ متحـرّكٍ»،

وأضافَ قائلاً:

«إن الزمـان المطلـق والصحيـح، بذاتـه وبحكـم طبيعتـه يتدفـق باطـرادٍ مـن غـير أن تكـون لـه علاقـةٌ بـأيِّ شيءٍ خارجـهِ.»

فهو يعتقد أن الزمان والمكان لانهائِيّاً المدى، وأنهما عالميّان وغير قابلين للتغير. ويصف نيوتن الهدف المثالي لنظامه قائلاً:

«أن اسـتخلاص مبدأيـن عامـين أو ثلاثـة مبـادئ عامـةٍ للحركـة مـن الظواهـر، ثـم إظهـار كيفيّـة انبثـاق خـواصّ ونشـاط جميـع الأشـياء المادية مـن هـذه المبـادئ التـي يكـون قـد تـم اسـتجلاؤها سـيمثلان خطـوةً كبـيرةً في ميـدان الفلسـفة»[1].

أفكارُهُ الدينيَّةُ: في مجالِ الرؤيةِ الدينيَّةِ نَجِدُهُ قد غَلَّبَ تلك الرؤيةَ العلميَّة على تصوراتِهِ للعلاقةِ بين اللهِ والكون؛ فهناك رؤيةٌ حتميَّةٌ محكومةٌ بقوانينها حركةُ الكونِ ولعلَّ هذا الاستنتاجَ يُعدُّ من أهمِّ ملامحِ المذهبِ الربوبيّ، ولكنَّنا نجدُ أنَّ الرجلَ كان

[1]-روبرت م.أغروس وجورج ن.ستانسيو **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة كمال خلايلي، عام المعرفة، الكويت، 1990، ص ص 19-20.

يمتلكُ رؤيةً نقديَّةً فاحِصةً؛ فلا يتقبلُ الدينَ من دون تأمُّلٍ وفحصٍ؛ لهذا كانَ هناكَ كثيرٌ من التأويلاتِ حولَ حياتِهِ الدينيَّةِ؛ فبعضُهم قالَ:

«إن نيوتن كان يؤمن بالنظرية الأرثوذكسية الشرقية حول الثالوث بدلاً من العقيدة الغربية التي تراها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية والأنجليكانية ومعظم الطوائف البروتستانتية».

وهذا الكلامُ فيه ردودٌ بفعلِ المعطياتِ التي ظهرتْ بعد ذلكَ حولَ (**وجود أوراق نيوتن اللاهوتية، حيث يصنف معظم العلماء نيوتن باعتباره موحدًا لا ثالوثيّاً**). بمعنى أنَّه كانَ صاحبَ رؤيةٍ نقديَّةٍ اختلفَ بها مع المجتمعِ، وما تسودُهُ مِن أفكارٍ حتى قيل أنَّهُ لا يؤمِنُ بالثالوثِ، بل مهرطقًا... فهو من المحتمل آريوسيٌّ وبالتأكيد لا ثالوثيٌّ. ويستدلّون على ذلكَ برفضِ نيوتن تلقينَهُ التعاليمَ المقدَّسةَ وهو على فراش الموت. بمعنى أنَّهُ كانَ يؤمِنُ بالوحدانيَّةِ وهو ما بيَّنَهُ من خلالِ قانونيْه في الحركةِ والجاذبيَّةِ الكونيَّةِ اللذيْنِ كانا أعظمَ إنجازاتِهِ، ولكنَّهُ حذَّرَ من استعمالِهما بهدفِ تصويرِ الكونِ كآلةٍ؛ وبهذا يختلفُ مع **كبلر** و **غاليلي** في ما ذهبا إليه في وصفِهِما للكون.

لقد كان يتأمَّلُ من خلالِ عالَمِهِ، ولم يفصلْ بينَ العالَم وحياتِهِ الدينيَّةِ، بل كانت لديْهِ رؤيةٌ شاملةٌ يقدِّمُ بمقتضاها أَمرين: تفسيرًا علميًّا، إذ قالَ: (تفسر الجاذبية حركة الكواكب، ولكنها لا تفسر من الذي يجعلها تتحرك. فاللّه يحكم كلَّ شيءٍ ويعرف كلَّ شيءٍ وما يمكن أن يكون)، ولكنَّه هنا لم يفسرْ الحركةَ، بل أكَّدَ الخلقَ وهذا واضحٌ عند الربوبيّ فهو يقول: بخلقِ اللهِ الكونَ، ولكنَّه تركَه على الرَّغمِ من تأكيدهِ على علم اللهِ وقدرتِه.

أمَّا الأمرُ الآخر: فهو من سمات الفكرِ الدينيّ العقليّ، ولكنَّهُ يتَّصفُ بالسِّمة النقديَّةِ لا بطريقةٍ تهافتيَّةٍ تقوم على تصيّد أخطاءِ الآخرين، بل هي صفةٌ كشفيَّةٌ تعيدُ النظرَ بالدينِ وآلياتِهِ، ومن هنا كانَ يقومُ بدراسةِ الكتابِ المقدَّسِ ونقدِهِ؛ إذ كتبَ نيوتن نقدًا للنصوصِ، تمثَّلَ في (**وصفٌ تاريخيٌّ لتحريفيْن مهمّيْن للكتاب المقدس**). وأكدَّ أنَّ صَلْب يسوع كان في 3 أبريل 33م. وحاولَ من دونِ جدوى العثورَ على الرسائلِ المخفيَّةِ داخلَ الكتابِ المقدَّسِ. وهذه السِّمةُ النقديَّةُ ملمحٌ بارزٌ في شخصيَّةِ المتديِّنِ العقليّ. لقد

جعلتْهُ تلكَ الرؤيةُ يختلفُ مع كثيرٍ من التفسيراتِ الفلسفيَّةِ لدى **سبينوزا** حولَ وجودِ حياةٍ في كلِّ مادةٍ. ورأى نيوتن أدلَّةً على وجودِ تصميمٍ في نظامِ العالَمِ، وأصرَّ على أنَّ العنايةَ الإلهيَّةَ ضروريَّةٌ لإصلاحِ النظامِ والمحافظةِ عليه. وفي هذِهِ السِّمةِ الأخيرةِ يبدو مختلفاً مع الفهمِ الحتميِّ الذي جاءتْ به الفيزياءُ لديه. وقد اعتقدَ نيوتن أنَّه كانت هناك حكمةٌ مقدَّسةٌ في كتاباتِ الفلاسفةِ القدماءِ والعلماءِ، وكذلكَ فإنَّ الكتابَ المقدَّسَ يحتوي على حكمةٍ مقدَّسةٍ مخفيّةٍ على وفقِ شفرةٍ معقَّدةٍ إذا تمَّ حلُّها سنتمكنُ من فهمِ كيفيَّةِ عملِ الطبيعة. ويبدو أنَّ هذا الكلامَ يشيرُ إلى شيءٍ من المقابلة التي ترى أنَّ التوراةَ هي خطةُ خلقِ الكونِ، ويبدو أنَّ هذا قد أثَّرَ في نيوتن وبحثِهِ عن تلكَ الخطَّةِ، وهذا يتعارضُ مع واحدٍ مِن أعمدةِ الربوبيَّةِ القائلِ بنفي الوحي. وقد كانت هناك مواقفُ متباينةٌ من أفكارِهِ انعكست:

«في إنكلترا العملة المحترمة والمتداولة في الأوساط العلميّة ولدى النخب المثقفة، بل وفي البلاط، محرضةٌ للفتن ومدنسةٌ للمقدّسات في فرنسا وأوروبا القارية الاستبدادية حالما استوردها مونتسكيو وفولتير وغيرهما».[1]

كان لهذه الثورةِ العلميَّةِ أثرانِ مهمّانِ، هما: إشاعةُ التفكّرِ العلميّ التجريبيّ الّذي تجلَّتْ آثارُهُ في الخطابِ العلميّ والأمر الآخر: فقد بثَّ النظرة الكونيَّة للميكانيكيا الّتي تبنّاها **غاليلي** و**ديكارت** و**نيوتون**، إذْ في هذهِ النظرةِ الكونيّةِ تصوَّروا العالَمَ بصورةِ ماكنةٍ تعملُ بواسطةِ القوانينِ الطبيعيّةِ. وكان نيوتن وتلامذتُهُ الّذين أخذوا العلمَ عنه مباشرةً يعتقدون اعتقاداً راسخاً باللّهِ الخالقِ الموجودِ في كلّ حدْبٍ وصوبٍ. أمّا الأجيال الّتي أعقبت هذا الجيلِ فقد أثَّرَ الاكتفاءُ الذاتي للمنظومةِ النيوتونيّةِ فيها (وخاصّةً على العلماءِ) تأثيراً بالغاً، حيث قُلِّلَ الاعتقادَ بدورِ الخالقِ سبحانه وتعالى في إدارةِ مقاليدِ الأمورِ. وكان هذا التحوّلُ قد نشأَ نتيجةَ الاختلافاتِ المذهبيّةِ في أوروبا إلى حدٍّ ما، كما كان متأثّراً بعضَ الشيءِ بالتّضاربِ بين الكنيسةِ وغاليلي[2]. وهذا ما نَوَدُّ الوقوفَ عندَهُ في المطلبِ التالي.

---

[1]-خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2005، ص 46.

[2]-مهدي گلشني، **العلم والدين والمعنويّات في سُدَّة القرن**/ الحادي والعشرين الميلادي، **مجلة آفاق الحضارة الإسلامية** العدد 10، تاريخ النشر: 2010/3/7.

المطلبُ الثاني: حركةُ الشَّكِّ المعارضةُ للدينِ:

في مضمارِ بحثنا عن الجانبِ النقدي المتولِّدِ عن المنجزاتِ الماديَّةِ العلميَّةِ نجدُ ثلاثَ فرضياتٍ، يُمكنُ أَن نَتَّخِذَ منها مسارًا لبحثِنا عن حركةِ التنويرِ الغربيَّةِ ونقدِها للخطابِ الدينيّ.

الفرضيةُ الأولى: قائمةٌ على تصنيفِ الخطابِ العلميِّ إلى رؤيتين، الأولى: قديمةٌ توصفُ بكونِها ماديَّةً، والأخرى معاصرةٌ جديدةٌ. أمَّا الأولى فهي الماديَّةُ العلميَّةُ، التي سنتناولُها في هذا المطلبِ. والأخرى تؤكد أن لا وجودَ إلَّا للمادةِ، وأنَّ الأشياءَ جميعَها قابلةٌ للتفسيرِ بلغةٍ ما، وهكذا يتحتم أنْ تكونَ حريةُ الاختيارِ وهمًا مِن الأوهام ما دامتِ المادةُ غيرَ قادرةٍ على التصرفِ الحرِّ، ولما كانت المادةُ عاجزةً عن أن تخطِّطَ أو تهدفَ إلى أيِّ شيءٍ فلا سبيلَ إلى العثورِ على حكمةٍ وراءَ الأشياءِ الطبيعيَّةِ. وسنتناولُها في البحث القادم.

وفي النتيجةِ يكونُ أثرُ هذهِ الرؤيةِ حاضرًا بعمقٍ في التأويلِ الذي جاءتْ به التياراتُ الشكيَّةُ التنويريَّةُ.

أمَّا الفرضيةُ الثانيةُ فهي تلكَ الرؤيةُ التي تحاولُ تبرئةَ العلمِ مِن أيِّ انحيازٍ.

وأمَّا الفرضيةُ الثالثةُ فهي التي تحاولُ تأكيدَ استقلالِ العلمِ، وأنَّه لم يكنْ في حالةِ صراعٍ مع المؤسَّسةِ الدينيَّةِ بل إنَّها تؤكِّدُ أنَّ (نيوتن مسيحيٌّ خاشعٌ للغاية، يأخذ اللاهوت مأخذ الجِدّ أكثرَ من العلم)[1]، وفي النتيجةِ فإنّ العلمُ لم يكن بذاتِهِ معارضًا للدينِ بل (باختصارٍ، العلمُ محايدٌ بالنسبة للدين أو لا علاقة له بالدين... ليس ثمةَ برهانٌ مستمَدٌّ من الطبيعة -مثل برهان النظام أو التدبير- له قيمةٌ في البرهنة على وجود اللّه. وإنّه لا يمكن أن يكون هناك برهانٌ مستمدٌّ من الطبيعة ينفي وجود الله)[2].

وهذهِ الفرضيةُ تقومُ على وجودِ خطابٍ نقديٍّ في عصرِ التنويرِ له ثلاثةُ أبعادٍ متمايزةٍ بوضوحٍ، بُعْدٌ معرفيٌّ موجَّهٌ ضدَ الأفكارِ الميتافيزيقيَّةِ السائدةِ فوقَ الطبيعةِ. وبُعْدٌ عمليٌّ سياسيٌّ موجّهٌ ضدَّ المؤسَّسةِ الكنسيَّةِ. وبُعْدٌ ذاتيٌّ تعبيريٌّ جماليٌّ أخلاقيٌّ موجَّهٌ ضدَّ فكرةِ اللهِ نفسِها[3].

---

[1]-ولتر ستيس، **الدين والعقل الحديث**، ص 92.

[2]-المصدر نفسه، ص 95.

[3]-خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ص 46.

وما نريدُ أن نجعلَ منه مفتاحًا لهذا المطلبِ هو أنَّ الفكرَ العلميّ برؤيتِهِ الماديَّةِ قد أَطَّرَ الفكرَ بحدودِ هذهِ الرؤيةِ وجعلَ منها مصدرَ الصوابِ، وأنَّ شرعيتَها تنبعُ من داخلِها لا من خارجِها، وهذه الرؤيةُ أطَّرتْ كلَّ الخطابِ التنويريِّ ومنهجِهِ الوضعيِّ القائمِ على محاولةِ الالتزامِ بمنهجِ العلمِ في النقدِ والتقويمِ، وفي النتيجةِ يكونُ نقلُ هذهِ الرؤيةِ الماديَّةِ ومنهجِها الوضعيّ من حقلِ التجربةِ العلميَّةِ إلى حقولِ العلومِ الإنسانيَّةِ فيه الكثيرُ من المحاذيرِ؛ فالمنهجُ الارتيابيّ الشَّكّي في ميادين العلمِ له آثارٌ قاسيةٌ في الحقولِ الأخرى، ما قادَه إلى تشيئةِ العلومِ الإنسانيَّةِ والدينِ. ويمكنُ الجمعُ بينَ هذهِ الفرضياتِ الثلاثةِ في مقاربةِ المنهجِ التنويريّ في حقولهِ الثلاث مِن خلالِ العرضِ العموديّ.

ويكونُ عرضُنَا للتنويرِ عرضًا احتفاليًّا دائمًا على سبيلِ التسويغِ لتقبُّلِ نتائجِ أفكارِهِ من دونِ أن نتعاملَ معَهُ في حدودٍ تاريخيَّةٍ ونسبيةٍ، وانحيازُ أهلِهِ في نقودِهم فيه جوانبُ خاضعةٌ للنقدِ والتوصيفِ، فهذا العصرُ أطلقَ عليه الفرنسيون والإنجليز **عصر التنوير**، واطلقَ عليه الألمان **عصر الايضاح**[1] الذي تطورَ في القرنينِ السابع عشر والثامن عشر. وهذه الحقبةُ من تاريخِ الغربِ تجلَّت من خلالِها تحولاتٌ اجتماعيَّةٌ ومعرفيَّةٌ وسياسيَّةٌ، بوصفِها جزءًا من التحولاتِ العميقةِ في البنيةِ المجتمعيَّةِ، صَاحَبَتْ التحولاتِ العلميَّةَ والاستكشافاتِ الجغرافيَّةَ التي قادت إلى اكتشافِ العالَمِ الجديدِ. وفي النتيجةِ يمكنُ تكثيفُ هذهِ المظاهرِ في مفهومِ التنويرِ الذي كان يعني انبعاث الروح النقديّة... انطلاقاً من أنّ العقل البشري هو المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة[2].

إنَّ لهذهِ الحقبةِ الأثرَ الكبيرَ في بلورةِ الثقافةِ الغربيَّةِ بِسمةٍ مختلفةٍ عمَّا كانت عليها في العصرِ الوسيطِ، إذ استخدمتِ الثقافةُ الأوربيَّةُ خلالَ هذا العصرِ العديدَ من الاستراتجياتِ الثقافيَّةِ للتفكيرِ في ما اعتقدتْهُ التفوقَ الأوروبيّ، وتغريبَ العالَمِ، أي السيطرةَ الأوربيَّةَ على الحضاراتِ الأخرى. كما طرحت طرقًا متعددةً أُرِيدَ لها أن تبررَ كوْنَنَةَ الممارساتِ والقيمِ الأوروبيَّةِ وتعميمها[3].

[1]-Enlightenment.

[2]-إبراهيم الحيدري ، **عصر التنوير والحداثة**، موقع الحوار المتمدن، محور: أبحاثٌ سياسيّةٌ، العدد: 4691 - 2015/ 1/ 14 - 18:39

[3]-جيرار ليكلرك، **العولمة الثقافية الحضارات على المحك**، ترجمة، جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بيروت، 2004، ص: 33.

وفي النتيجة تبلورت تلك السمات العلميَّة في عهدٍ جديدٍ غربيٍّ عقليٍّ علمانيٍّ، وقد هيمنت عليه روحُ الشَّكِّ والعدميَّةِ، التي قادت إلى صياغةِ تلكَ الروحِ الماديَّةِ، حتى هيمنت على الروح الغربيَّة التي قلَّصت مساحةَ الدينِ ونقلتْهُ مِن المجالِ العلميّ إلى المجالِ الخاصِّ، ولكنَّ أغلبَ العروضِ للفكرِ الغربيّ تختصرُ عصرَ التنويرِ في (خلاصة ومعنى وجوهر وثمرة مجموعة نشاط الإنسان العلمي والمعرفي والاجتماعي والفني وفي كل جزئيات الحياة)[1].

ويمكنُ توصيفُ التحولاتِ التي جاءتْ بالتنويرِ، وقد أخذتْ أشكالًا متنوعةً مِمَّا عرضنا له في الفرضيةِ الثالثةِ. ويبدو أنَّ هناك نقدًا راديكاليًّا للعلم عُدَّ عتبةً في العصرنةِ والتنويرِ العلمانيّ، ولكنَّ أفكارَ التنويرِ كانت متباينةً بين الدولِ الغربيَّةِ، إذ كانت أفكارُ نيوتن التنويريَّةُ في إنكلترا عملةً محترمةً في الأوساطِ العلميَّةِ ولدى النُّخبِ المثقفةِ ولدى البلاطِ، ولكنَّها كانت محرضةً للفتنِ ومدنسةً للمقدّساتِ في فرنسا وأوروبا القاريةِ، وبعد استيرادِها من **مونتسكيو** و**فولتير** وغيرهما حتى أصبحت في المحافلِ السريَّة...[2]. لقد كان لحركةِ الشَّكِّ لدى فلاسفةِ التنويرِ في القرنِ السابعِ، مكانٌ بارزٌ في إشاعةِ نمطٍ مِن الفكرِ الشكّيِّ بالموروثِ. في وقتٍ كانت الماديَّةُ العلميَّةُ قد فرضتْ تفسيراتِها للكونِ، فإنَّها أيضاً تركت آثارًا عميقةً في حركةِ الشَّكِّ التي اعتمدتِ التدبيرَ العقليّ والمنهجّ الشكّيّ الديكارتيّ. وتجاربُ فرنسيس بيكن، والتغييراتُ السياسيَّةُ عواملُ أدّت إلى ظهورِ حركةِ شكٍّ عنيفةٍ تمثَّلت في انتقادِ الدّينِ الكائنِ على الوحي، كما عرف في التراثِ اليهوديِّ المسيحيِّ وقابله انتشارُ التأويلِ للربوبيَّة كما وجدناه من قبلُ في فكرِ نيوتن وقد تديَّن أغلبُ مفكّري أوروبا به.

وكان هؤلاءِ هم أصحابَ النقدِّ المعرفيِّ للدينِ، إذ كان النقدُ موجَّهًا ضدَّ مزاعمِ امتلاكِ الحقيقةِ التي نادت بها الأفكارُ الدينيَّةُ السائدةُ، وكان النقدُ العمليُّ-السياسيُّ موجَّهًا ضدَّ الوظائفِ الإيديولوجيَّةِ للمؤسَّسةِ الدينيَّةِ [3]. فقد أصدرَ **فولتير** (1694-1778) سنة

[1]-حسام الآلوسي، **الفلسفة و الإنسان**، دار الحكمة، ط 1، بغداد،1990، ص: 143.

[2]-انظر: خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ص: 46.

[3]-انظر: خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ص 47.

(1732) «**رسائلَ من لندن بواسطة الإنكليز**» اتخذ فيها موقفًا معاكسا لشكل الحكم الإنكليزيّ آنذاك كما انتقد فيها الحكم الملكي المطلق. وقد أُحرق الكتابُ في حينه، غير أن صدوره في ما بعد شكّل بدايةً لحركةٍ فلسفيّةٍ أصبح لها معنًى تاريخيٌّ عالميٌّ، على الرغم من أنها لم تُفهم بصورةٍ جيدة في إنكلترا آنذاك للظروف التي كانت إنكلترا تمرّ بها. كما انتقد فولتير التعصب الديني ونادى بفكرة التسامح، إلا أن الفكرةَ الأهمَّ، التي اشترك بها في نقد المؤسّسة الدينيّة مع باقي فلاسفة التنوير هي تفسير الدّين بوصفه مؤامرةً كبرى حاكها الكهنةُ والحُكّامُ لإبقاء الشعب جاهلاً وخاضعاً ومقموعاً. وكانت عبارة فولتير الشهيرة «**فلنسحق الخسيس**»[1]، إذ كانَ انتقادُ فولتير موجَّهٌ إلى الكنيسةِ، ودعا إلى التمرُّدِ على سلطتِها وطالبَ بتخلي الدولةِ عن وظيفتِا في رعايةِ الكنيسةِ بدلًا من رعايةِ أفرادِ المجتمع. وقد عدَّ العقيدةَ قضيةً شخصيَّةً ترتبط بالإنسانِ وأنَّ كلَّ شخصٍ مسؤولٌ أمامَ خالقِهِ، وعليه ألَّا يفرضَ تصوّرَهُ الخاصَّ للعقيدةِ على الآخرين.[2] ولكنَّ هذا النقدَ الموجَّهَ إلى الكنسيةِ انحازَ إلى السلطةِ المدنيَّةِ، وكان اتباعُ **هولباخ** مقتنعين بأنَّ الحاكمَ الزمنيّ، من خلالِ إدارةِ الألمِ والمتعةِ، يستطيعُ الاستغناءَ عن الحاجةِ إلى الشرعيَّةِ الدينيَّةِ أو الاندماجِ المعياريِّ، فالتضامنُ الأخيرُ للنظامِ الاجتماعيِّ ليس هو الكاهن بل الجَلّادَ[3]. وقد ساهمَ في هذا النقدِ **مونتسكيو**(1689-1755) الذي رسمَ ملامحَ الحكومةِ الصالحةِ على أساسِ مبدأِ فصلِ السلطات، أي الفصل بين السلطاتِ التشريعيَّةِ والتنفيذيَّةِ والقضائيَّةِ، وهو المبدأُ الذي يستطيعُ تحقيقَ الحريةِ السياسيَّةِ للأفراد. وقد عدَّ القانونُ العقلَ البشريَّ ذاتَه، الذي يحكمُ الشعوبَ والأقوامَ. ونجدُ أيضًا **دنيس ديدرو**(1713-1784) قد أشرفَ على وضعِ موسوعةٍ فلسفيَّةٍ شاملةٍ للمعارفِ الإنسانيَّةِ تساعدُ على تربيةِ «**حسٍّ نقديٍّ**» لدى الأفراد وتنويرِهم عن طريقِ محاربةِ الجهلِ والخرافةِ، وتعريفهم بمنجزاتِ العقلِ في المجالاتِ العلميَّةِ والأدبيَّةِ والفنيَّةِ والاقتصاديَّةِ جميعِها. وكانت تلك الرؤيةُ القائمةُ على الارتيابِ بالدينِ، وكل أشكالِ الإكليريكيَّة، إذ قامَ **جان جاك روسو**(1712-1778) بتحليلِ الأشكالِ الثلاثةِ التي تمَّ طرحُها في عصرِ التنويرِ

[1]-نفس المصدر، ص 48.

[2]-Voltaire, F. M. in: ***Philosophische woerterbuch***. s.630.

[3]-انظر: خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ص 89.

وهي «دينُ الإنسانِ»، و «دينُ المواطنِ»، و «دينُ الكاهنِ» ويعدُّ الشكلُ الثالثُ هو «السيئ بصورةٍ جليةٍ للغاية بحيث لا داعي لإضاعة الوقت في إثبات مساوئه»[1]، ولكنَّه أيضًا، دعا إلى تحقيقِ الحريَّةِ السياسيَّةِ وضمانِ الحقوقِ الطبيعيَّةِ للأفرادِ، التي تتوقفُ على مدى تمتعِ الشعبِ بحقِ السيادةِ. وقد عدَّ الحريَّةَ جوهرَ الإنسانِ، وعلى المؤسساتِ السياسيَّةِ أنْ تلتزمَ بضمانِ الحريَّةِ، وأنَّ أَفضلَ أُنموذجٍ للدولةِ هو الذي يضعُ فيه الشعبُ القوانينَ وتكتفي الحكومةُ بتنفيذِها وحمايتِها. وأنَّ التربيةَ الليبراليَّةَ ضروريَّةٌ، لأَنَّها كفيلةٌ لجعلِ المواطنينَ يستوعبونَ قِيَمَ الحريَّةِ والديمقراطيَّةِ والمصلحةَ العامة[2].

وقد تعمَّقتْ حالةُ الشَّكِّ والريبةِ بالدينِ في القرنِ الثامنِ عشر فقد شكَّلت هذه الأفكارُ التنويريَّةُ بذورَ الوعي الاجتماعيِّ والسياسيّ، التي أثمرت في نهاية القرن الثامن عشر مبادئَ الثورةِ الفرنسيَّةِ وتوجت بالإعلانِ العالميّ لحقوقِ الإنسانِ سنة (1789). وفي القرنِ الثامن عشر، ظهرَ فيلسوفان، هما: **ديفيد هيوم**[3](-1711 1776م)، و **إيمانويل كانط** (1724-1804م).

أمَّا **هيوم** فهو من أكبر الفلاسفةِ التجريبيين، عاشَ في عصرِ التنويرِ في وقتِ ظهورِ الفلاسفة: (**فولتير وجان جاك روسو**). نَشَرَ كتابَهُ الأهم «**رسالة في الطبيعة الإنسانية**» وكان قد تعرَّضَ إلى تحولٍ في السِّنِّ الثامنة عشرة، إنَّه «لم يشعر بأي إيمانٍ بالدين منذ بدأ قراءة **لوك وكلارك**». وحينَ بلغَ السابعةَ عشرةَ حتى كان قد خطَّطَ لرسالةٍ في الفلسفة... كان هيوم يرى أنَّ هناك نمطين من التمثل لدى الإنسان، الأول: هو التصوراتُ الحادَّةُ والمباشرةُ للعالَم الخارجيّ، والآخر: هو الذكرى المتعلقةُ بهذه الأحاسيس. إذ يدور تفكيرُ هيوم على تحليلِ المعرفةِ كما تبدو للوجدان خالصةً من كلِّ إضافةٍ عقليَّةٍ على وفْقِ المبدأ الحسِّيّ، وهو يرى أنَّ المعرفةَ في جملتِها مجموعةٌ من الإدراكاتِ، أي أفكارٌ بلغةٍ **ديكارت** أو معانٍ بلغةِ **لوك**، والإدراكاتُ منها انفعالاتٌ، ومنها أفكارٌ أو معانٍ ومنها

[1]- خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ص: 48.

[2]-Rousseau, J.J. in: ***Philosophische Woerterbuch***, s.516.

[3]-Hume.

علاقاتٌ بين المعاني بعضِها وبعض، وبينها وبين الانفعالات، والانفعالاتُ هي الظواهرُ الوجدانيَّة الأوليَّة[1].

أمَّا العلومُ الطبيعيَّةُ فقيمتُها تابعةٌ لقيمةِ علاقةِ العِليَّةِ، وهذه العلاقةُ هي التي تسمحُ لنا بالاستدلالِ بالمعلولِ الحاضرِ على العلَّةِ الماضيةِ، وبالعلةِ الحاضرةِ على المعلولِ المستقبلِ. فهي ليستْ غريزيةً وليست مكتسبةً بالحسِّ الظاهرِ أو الحسِّ الباطنِ، أو بالاستدلال[2]. وهو يحلِّلُ علاقةَ العليّةِ فأرجعَها إلى علاقتَي التشابهِ والتقارن، فهاتان العلاقتان هما الأصليتان، وعلاقةُ العليّةِ هي عادةٌ فكريَّةٌ مجردةٌ من نوعهما، وما يُزعمُ لها من ضرورةِ ناشئٌ من أنَّ العادةَ تجعل الفكرَ غيرَ قادرٍ على عدمِ تصوِّرِ اللاحقِ وتوقُّعِهِ إذا ما تصور السابق، والنتيجة تتمثلُ في عدمِ وجودِ حقائقَ ضروريَّةٍ ومبادئَ بمعنى الكلمة[3]. ويقولُ أنّنا إذا شبّهْنا الكونَ بالجسمِ الحيِّ، أمكن تصورُ اللهِ نفساً كليَّةً، أو قوّةً ناميةً كالقوةِ التي تُحدث النظامَ في النباتِ من دون قصدٍ ولا شعورٍ. ويقول أنَّ وجودَ الشَّرِّ يعارضُ القولَ بالعنايةِ الإلهيةِ. وليس وجودُ الشرِّ محتوماً كما يقولون، فمن المتيسِّرِ جدّاً تصورُ عالَمٍ بريءٍ من أسبابِ الشَّرِّ التي نشاهدُها في عالَمنا[4]. وقد تركَ هذا الموقفُ الريبيُّ المعرفيُّ أثرُهُ من الدين ومن المعجزاتِ اعتماداً على فلسفةِ **هيوم**، فهو يرفضُ أن يؤمن بالمعجزاتِ، لأنَّه ببساطةٍ لم يرها بعينه.

«إني أغبط نفسي على أنني عثرت على حجةٍ إذا صدقت كانت للعقلاءِ والمثقفينَ رادعاً دائماً لكلِّ ضروبِ الوهم الخرافيّ وستكون إذاً نافعةً أبد الدهر»[5].

ثمَّ يطلقُ أشهرَ فقراتِه فيقول:

«ما من شهادةٍ تكفي لإثبات معجزةٍ، إلا إذا كانت الشهادة من يكون فيه كذبها أكثر إعجازاً من الواقعة التي تحاول إثباتها، فإذا أنبأني إنسانٌ

[1]-يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة** دار القلم، (د، ت) بيروت، ص 174.

[2]-المصدر نفسه، ص 174.

[3]-المصدر نفسه، ص 175.

[4]-كميل الحاج، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي**، ص 6567.

[5]-ديفيد هيوم، **مبحث في الفاهمة البشرية**، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، ط 1، بيروت، 2008م، ص: 159.

بأنَّـه رأى ميتـاً يبعـثُ، سـألتُ نفـسي للتـو أيُّهـما أكـثر احتـمالاً، أن يكـونَ هـذا الشـخصُ خادعـاً ومخدوعـاً، أو أنَّ الواقعـة التـي يرويهـا وقعـت فعـلاً. فـأوازن بـين المعجزتـين، وطبقـاً لرجحـان إحداهـما، أرفـضُ المعجـزةَ الأكـبر. أولاً: ولـن تجد في التاريـخ كلـه معجـزةً شـهد عليهـا عـددٌ كافٍ مـن النـاس، أوتـوا مـن صـادق الإدراك والتعليـم والثقافـة مـا يؤمننـا أي انخـداع قـد ينخدعـون بـه، ومـن النزاهة التـي لا ريـب فيهـا مـا يرفعهـم فـوق أيِّ شـبهاتٍ مـن دون أيِّ قصـدٍ في خديعـة غيرهـم، ومـن الثقـة وحسـن السـمعة في أعـين البـشر [1].

ثانيـاً: مـا يجعلهـم يخـسرون الكثـير إذا ضبطوا متلبسـين بـأي كذبةٍ؛ ويشـهدون في الوقـت نفسِـهِ عـلى وقائـعَ وقعـت علانيـةً، وفي جـزءٍ مشـهورٍ مـن العالَـم، مـما يجعـل الضبـطَ أمـراً لا يمكـن تجنبُـهُ، وهـذه الظـروفُ كلُّهـا لازمـةٌ لإعطائنا الثقـةَ الكاملـةَ في شـهادةِ البـشر.[2]، ثالثـاً: إنَّ مـا يشـكِّلُ دعـوًى قويـةً ضـدَّ كلِّ الروايـاتِ المعجـزةِ والخارقـةِ هـو وجودُهـا بوفـرةٍ عنـد الأمـمِ الحوشـيَّةِ الجاهلـةِ. وإذا وُجِـدتْ عنـدَ شـعبٍ حـضريٍّ يكـونُ هـذا الشـعبُ قـد ورثَهـا عـن أسـلافِهِ الحوشـيينَ الجُهّـال الذيـن نقلوهـا إليـه مـع الهيبـة والتقديـس الـذي يصاحـب دائمـاً الآراء الموروثـة»[3]؛

ولكنَّه في حواريَّةٍ أخرى يؤكِّدُ أنَّ العقلَ لا يمكنُ أن يفسِّرَ العالمَ أو يثبتُ وجودَ اللهِ أبداً. فأيُّ امتيازٍ خاصٍّ تنمازُ به حركةُ الدماغِ الصغيرةُ هذه التي نسميها الفكرَ، حتى يتحتّمُ علينا أن نجعلها أُنموذجاً للكون كلِّه؟ بل يربط الأمرَ «بالوجدان» فبعدَ أن أعياهُ الجدلُ حولَ مسائلَ يقررُها الوجدانُ في رأيِهِ أكثرَ مما يقررها العقلُ [4].

أمَّا **كانط**، فلا يخفى أنَّ الكانطيّةَ كانت قد أنجزت ثورةً كبرى في تاريخِ الفلسفةِ الحديثِ قوامُها وضعُ العقلِ نفسِهِ أمامَ سؤالِ النقد، لقد أشارَ كانط إلى أنّ التقييد عقلٌ علميٌّ نظريٌّ، أمّا العقلُ العمليُّ التطبيقيُّ المألوفُ فهو أساسُ الدينِ، كما ناقشَ دلائلَ

---

[1]-المصدر نفسه، ص 160.

[2]-المصدر نفسه، ص 161.

[3]-المصدر نفسه، ص 164.

[4]-مات في هدوء، «بغير ألم كثير» كما قال طبيبه في 27 أغسطس 1776م. ومشي في جنازته جمع غفير برغم هطول المطر الغزير. وسمع صوت يقول «كان كافراً»، وأجاب صوت آخر «لا يهم، فلقد كان رجلاً أميناً» ! http://www.alsakher.com/showthread.php?t=123805

وبراهينَ وجودِ اللّهِ حيث أناطَ براهينَ وجودِ اللّهِ كلَّها، إلى اعتباراتِ دلائلِ المعرفة الذّاتية. ولكنَّه كان يمارسُ دورَ الشكِّ بالخطابِ الدينيّ؛ وبذلك صارَ له الفضلُ في الإجهاز على ما تبقّى من أُسُسٍ فلسفيَّةٍ للّاهوتِ المسيحيّ وعموم الميتافيزيقا الغربيّة؛ وهو بهذا يكملُ مشروعَ الشكِّ لدى أهل التنوير؛ فقد قيلَ أنّه ليس ثمّةَ فعلٌ سدَّدَ الضربةَ القاضيةَ لآخرِ قلاعِ الإيمان منذ ديكارت، أكثرُ ممّا قام به صاحبُ سؤالِ الأنوارِ وناقدُ العقلِ المحض، وقد باتت هذه القناعةُ راسخةً في أذهان كثيرٍ من فلاسفةِ القرون (الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين) وإلى اليوم، بمن فيهم مؤرخو الفلسفةِ. وهذا الرأيُ يقعُ في مقابلِ رأيٍ آخرَ، يرى عكسَ ذلك تمامًا، يرى في المحاولةِ الكانطيّة محضَ مسامحةٍ تحجبُ تسليمًا مضمرًا بكلّ الأُسُس الميتافيزيقيَّةِ واللّاهوتيَّة التي ناضل هذا الأخيرُ في سبيلِ تقويضِها[1]. فلم ير نيتشه في قدومِ كانط ما هو جديرٌ بإحداثِ التغييرِ في أُسُسِ الفلسفةِ الألمانيَّة التي وَسَمها بأوصافٍ تتراوحُ بين الانحطاطِ والخداعِ والبَلَه. إذ تساءلَ نيتشه عن حقيقةِ هذا الجديدِ الذي جاءت به الكانطيَّة حين قال:

«من أين ذلك الاقتناع الألمانيّ، الذي يُسمع صداه إلى اليوم، بأنه بدءًا من كانط قد حدث انعطافٌ نحو شيءٍ أفضلَ»[2].

ولكنَّنا سنكتشفُ بعدَ ذلك أنَّ حتميّةَ الإيمانِ قد تحقّقت بصورةٍ أقوى داخلَ الجدلِ الكانطيّ نفسِهِ، حيثُ إنَّ أُولى علاماتِ الإخفاق في تقويضِ الإيمانِ، هي حينَ أُضطُرَّ هذا الأخيرُ إلى إحداث ضربٍ من الشرخِ الوظيفيّ بين عقلينِ، كان أحرى أن يُظهر تَطوُّحَ المحاولةِ الكانطيَّةِ في تهريبِ مسألةِ الإيمانِ من حاقِّ العقلِ النظريّ إلى هامشِ العقلِ العمليّ، الهامشُ الذي يصبح بموجب إطلاقهِ مركزًا يهمّشُ العقلّ النظريّ بوصفِهِ حدّ تعقُّلِ الأشياءِ مطلقًا. والفضلُ في دحضِ مسألةِ الإيمانِ ومعاودةِ التأسيسِ لفكرةِ اللهِ من خلالِ السؤال الأخلاقيّ هي حكايةٌ عن انسدادِ آفاقِ الدحضِ الفلسفيّ لفكرة الله، ولقد أكَّدت الحُقَبُ التاريخيَّةُ التي أعقبتِ المحاولةَ

[1]-إدريس هاني، في المتاهة الكانطيّة: محاولةٌ في نقد القانون الأخلاقيّ الكانطيّ،

[2]-المصدر نفسه وانظر: فريديرك نيتشه، **عدو المسيح**، ص 38.

الكانطيَّةَ أنَّ الأخلاقَ هي أعجزُ ما تكونُ عن القيامِ في دنيا الخلقِ خارجَ الدينِ أو بلا شرطِه، أو من دون تقمّصٍ أدوارِهِ وتمثّل وظائفه. ولو عبّرنا بطريقة **مارتان بليز**، فإنَّ القِيَم الدينيّة تحتلّ قمة سلَّم القِيَم الإنسانيّة[1].

ولكن إلى جانبِ هذا الرأيِ كانتْ عقيدةُ كانط هي: أنّ أصولَ الدّين كامنةٌ في الإحساسِ بواجباتنا الأخلاقيّةِ. وأنّ وجودَ اللّهِ لا تثبتُهُ المسائلُ النظريَّةُ الميتافيزيقيَّة أو تفرضُ الحاجةُ وجودَهُ سبحانه وتعالى، الّذي يفرضُ وجوبَ وجودِهِ، كما يجب علينا الاعتقاد بخلودِهِ كأصلٍ راسخٍ، وأنّ سلوكَنا الأخلاقيَّ يُؤَمِّنُ لنا السّعادةَ، وفي أغلبِ الأحيانِ قد لا يكون السعدُ والإقبالُ واليُسرُ حليفَنَا في هذِهِ الدنيا، وهنا يجبُ أن نفرضَ وجودَ اللّهِ، كي نرفعَ من أذهانِنا المانعَ من عدمِ الجمعِ بين التقوى والسعادة[2].

وفي القرن التاسع عشر قراءاتٌ نقديَّةٌ ذاتُ طابَعٍ اجتماعيٍّ مثلَّها **إميل دوركهايم (1858-1917)**، و **ماركس**، إذ أَكَّدَ الأولُ أنَّ **المجتمع لا تحكمه سوى المعايير النفعية والمصلحة الذاتيّة الأنانيّة، فنادى بالحاجة إلى «دينٍ مدنيٍّ» علمانيٍّ يؤيد وظيفةً مجتمعيّةً معياريّةً – اندماجيّةً**[3]. وانبثقَ الفكرُ السوسيولوجيُّ عنده في ظلِّ الصراعِ بينَ كلٍّ من العقليِّينَ والتجريبيِّينَ في تحليلِ الفهمِ وآلياتِ الإدراك. وعلى الرغمِ من نقودِهِ الكبيرة عُدَّ وفيّاً للتقليدِ العقليّ الفرنسيّ المتساوقِ مع المذهبِ الديكارتي، من خلالِ بحثِه في الأصولِ، وهي صفةٌ اشتركَ فيها كلُّ الآباءِ في هذه الحقبةِ من الحداثةِ في الغربِ، ولاسيَّما القرن التاسع عشر حيث الثورة الصناعيَّة وهي حقبةٌ غنيَّةٌ بالتغييراتِ التي أحدثتها الثورةُ الصناعيَّةُ والثورةُ العلميَّةُ والثورةُ السياسيَّةُ وما صاحبها من انتشارِ العَلْمَنة والتحديث، إذ كرَّست معظمَ جهودِها في بدايتها لتحليلِ الظاهرةِ الدينيَّةِ[4]. وكانت ولادةُ علمِ الاجتماعِ الدينيِّ لحظةَ ولادةِ النظريةِ السوسيولوجيةِ ذاتها؛ ففي هذه الظروفِ كان يُلحظ أنَّ أغلب الآباءِ يركِّزون على سؤالِ «**الأصول**»، مِن أينَ يأتي المجتمعُ، هذا الكيانُ المُكَوَّنُ من الأفرادِ الذي يتمتع بوجودٍ فريدٍ من نوعه؟ وما هي

[1]-نفس المصدر السابق وانظر بواسطته: Martin Blias, L›échelle des Valeurs Humaines, p 150.

[2]-مهدي گلشني، **العلم والدين والمعنويّات في سُدَّة القرن**/ الحادي والعشرين الميلادي، **مجلة آفاق الحضارة الإسلامية** العدد 10، تاريخ النشر: 2010/3/7

[3]-خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ص: 49.

[4]-Trigano S., (2001), ***Qu’est-ce que la religion? La transcendance des sociologiques***, Paris, Flammarion,p,9.

القوانين الخاصة بالمجتمع؟ وكيفَ يمكنُ لعددٍ كبيرٍ من البشرِ، يتمتَّعُ كلُّ واحدٍ منهم بحياةٍ داخليَّةٍ خاصَّةٍ أن يفكروا ويشعروا ويتصرفوا بالطريقة نفسها؟ فتمَّ نقلُ الدينِ من الطابعِ العامِّ إلى الطابعِ الخاصِّ في ظل (**عدم اعتراف الدولة ولا ترتبط بالاقتصاد -أي ما دامت مخصخصة واعتبر السياسييون والمقاولون الليبراليون أن الدين بهذا الشكل يصبح مفيداً**)[1].

ويبدو أنَّ الغاياتِ النفعيَّةِ هي المهيمنةُ في الواقع المجتمعيّ، وهذا ما تجلّى في مقاربة **إميل دوركهايم** الذي نادى بالحاجةِ إلى «دينٍ مدنيٍّ» علمانيٍّ يقومُ بوظيفةٍ معياريَّةٍ اندماجيَّةٍ بنظرِه، وكأنَّه بهذا يناغمُ تلكَ الروحَ الليبراليَّةَ النفعيَّة، فهو قد اعتقدَ «بأنّ العقل الجمعي هو أساس المثاليات الأخلاقية والقيم والدين، بل والمعرفة والتطور الاجتماعي، ذلك لأن فرداً ما من الأفراد لا يستطيع أن يُغيِّر من نظم المجتمع مهما أُوتي من قوّةٍ وسلطةٍ، ما لم يكن ذلك مُعبِّراً عن رأي العقل الجمعي للمجتمع»[2]. بمعنى أنَّ العقلَ الجمعيَّ هو الذي يقومُ بتنميطِ سلوكياتِ الفردِ، ولأنَّ العقلَ الجمعيَّ مَيَّالٌ إلى النفعيَّةِ والأنانيَّةِ، فلا بدَّ أن يغدوَ لهذه السلوكياتِ تأثيرُها على الأفرادِ، وقد حاول **ديكارت** أن يدرسَ تمثلاتِ العقلِ الجمعيِّ من خلالِ الدينِ بكلِّ أبعادِهِ الاجتماعيَّةِ. وقد حاولَ قياس تأثير الدين في كتابه الأول «**الانتحار**»[3] فاحتوى بعضَ التأملاتِ الجوهريَّةِ في وظيفةِ الدينِ، إذ تعمَّقَ بعدَ ذلك في مؤلفِهِ الثاني «الأشكالِ الأوليَّة للحياة الدينيَّة» 1912. وقد تحقَّقَ من هذا **دوركهايم** من خلالِ دراستِه لظاهرةِ الانتحارِ على الرغم من أنَّه لم يهتم بسبب الانتحارِ الشخصيّ بل كان هدفُهُ توضيحَ التباينِ في معدلاتِ الانتحارِ، أي إنَّه كان مهتمّاً بسبب وجودِ شريحةٍ معينةٍ مِن الأفراد لها معدلُ انتحارٍ أعلى من الأخرين، واستبعد الأسبابَ البيولوجيَّة والنفسيَّة، لأنَّها ثابتةٌ وأكَّد على العواملِ الاجتماعيَّة والدينيَّة. فعرَّفَ الانتحارَ بأنّه:

«**جميـع حـالات الوفـاة المبـاشرة وغـير المبـاشرة الناجمـة عـن فعـلٍ إيجـابيٍّ**

[1]-خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ص 48.

[2]-حسين فهيم، **قصة الأنثروبولوجيا**، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و ألآداب الكويت، 1986، ص 172.

[3]-إميل دور كهايم، **الانتحار**، ترجمة، حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة، ط 1، دمشق،2011.

أو سـلبيٍّ، مـن قبـل الضحيـة الـذي يعـرف أنّهـا سـوف تـؤدي إلى هـذه النتيجـة»[1].

فهو يقسِّمُ الانتحارَ إلى أربعة أنواعٍ:«الانتحار الأناني» الذي يحدث غالباً حين يكون الاندماجُ الاجتماعيُّ ضعيفًا أو معدومًا، و «الانتحار الإيثاريّ» الذي يحدثُ في المجتمعاتِ ذاتِ التكاملِ العالي، حيثُ ينظر للاحتياجاتِ الفرديَّةِ على أنَّها أقلُّ أهميةً من احتياجاتِ المجتمعِ. فلا يوجدُ سببٌ للانتحارِ سوى توقِ الفردِ لقتلِ نفسِهِ نيابةً عن المجتمعِ، ومردُّ هذا إلى تياراتٍ اجتماعيَّةٍ سوداويَّةٍ هي سببٌ من أسبابِ معدلاتِ الانتحارِ الإيثاريِّ العالية، و «الانتحار اللامعياريّ» الذي يحدثُ حين تضطربُ ضوابطُ المجتمعِ، وترتفعُ معدلاتُ هذا النوعِ من الانتحارِ، بسبِ الاضطراباتِ التي تعمُّ المجتمعَ مثل، كسادِ الاقتصادِ، و «الانتحار القدريّ» ويظهرُ في المجتمعاتِ القمعيَّة أكثرَ من اللازمِ، الأمرُ الذي جعلَ الناسَ يُفضّلونَ الموتَ على الاستمرارِ في العيشِ داخلَ مجتمعِهم القمعيّ [2]. فإنَّنا نَلمَسُ أنَّ **دوركايم** يتبعُ في سياقِ تحليلِ أشكالِ الانتحارِ تقديمَ أسبابٍ اجتماعيَّةٍ دينيَّةٍ، إذْ تنهلُ نظريته في سياقِها العام مِن الدينِ، والدينُ في نظرِهِ يتضمنُ مبدأَيْن رئيسين:

«الأول هـو أنّ الأفـكار الدينيّـة والطقـوس المتعلقـة بهـا ليسـت إلا رمـزاً للعقـل الجمعـي والمجتمـع، والثـاني هـو أنّ المجتمـع هـو المصـدر الوحيـد للتجربـة الدينيـة، إذ هـو الـذي يجعلنـا نفـرّق تفرقـةً تامّـةً بـين الحـسي والروحـي»[3].

و **ماركس** هو الآخر شكَّلَ موقفًا متشدِّدًا من الظاهرةِ الدينيَّةِ وقد استثمرَ النظرةَ الماديَّةَ العلميَّةَ في بناءِ نقدهِ المتشددِ؛ فقد انطلقَ من المنحى الأنثربولوجيّ للمسألةِ الدينيَّةِ متأثِّرًا باليسارِ الهيغليّ ولا سيَّما **فويرباخ** وموقفه من الدينِ بوصفِهِ «إسقاطاً» و «استلاباً ذاتيّاً»([4]). ثم تابعَهُ **ماركس ونيتشه وفرويد** في ثلاثةِ اتجاهاتٍ مختلفةٍ في معرضِ نقدِهم للدينِ. وهم أيضًا يعودون إلى الإرثِ اللوثريّ في الرسالةِ التي وضعَها

[1]-اميل دور كهايم، **الانتحار**، المصدر السابق.

[2]-نفس المصدر.

[3]-كميل الحاج، المصدر السابق، ص 228.

[4]-انظر بهذا الصدد: لودفيغ فويرباخ، **جوهر المسيحية**، ترجمة جورج برشين، دار الرافدين ط 1، بيروت، 2016.
نادية أحمد النصراوي، **فلسفة فويرباخ**، دار الرافدين، ط 1، بيروت، 2016.

بعنوانِ (حريَّة الفرد المسيحيّ)، وهو الذي أحدثَ صدعًا جذريّاً بينَ مملكةَ الحريَّةِ ومملكةِ اللاحريَّةِ، مخصِّصًا الحريةَ للإنسانِ «الداخليّ»، والنطاقِ «الداخلي» للفردِ، في حين يخضعُ الإنسانُ «الخارجيّ» بصورةٍ لا تقبلُ المعالجةَ لنظامِ القوى الدنيويَّة[1].

فهذا الموقفُ أصلحَ مجالَ الدينِ في الفردِ على مستوى تجاربهِ الدينيَّةِ أي خصخصة الدينِ، وعلى وفقِ تلكَ الرهاناتِ جاءت أُطروحةُ **ماركس** النقديَّة للدينِ متأثِّرةً بتصوراتِ **فويرباخ** القائمةِ على أنَّ جوهرَ المسيحيَّةِ هو البشريَّةُ، وأنَّ اللاهوتَ هو الأنثروبولوجيا، وأنَّ موضوعَ الدينِ، أي اللّه، مجردُ تعبيرٍ عن جوهرِ الإنسانِ، ويشدِّدُ **فويرباخ** على أنَّ نقطةَ الانطلاقِ في إلحادِهِ ليست المسلَّمةَ الوضعيَّةَ المعرفيَّةَ والتي مفادُها أنَّ «الدينَ» عَبَثٌ ومجردُ وهم، ولا المسلَّمةَ السياسيَّةَ المناهضةَ للاكليروس والتي مفادُها أنَّ الدينَ مؤامرةٌ كهنوتيَّةٌ، وأن الأناجيلَ منحولةٌ وأن «حياةَ المسيحِ» أسطورةٌ، بل الأحرى الاعترافُ بأنَّ الدينَ نفسَهُ يعلِّمُنا الإلحادَ، ولأنَّ «الدينَ نفسَهُ ...في قلبِهِ وفي جوهرِهِ، لا يؤمنُ بغيره في المنظورِ الماركسيِّ في الدين؛ يكون الأولُ وصفيًا، والثاني تقييميًّا. أمَّا الجانب الأول فقد وصفَ **ماركس** الدينَ كمتغيرٍ تابعٍ. وبعبارةٍ أخرى، كان شكْلُهُ وطبيعتُهُ يعتمدان على الاجتماعِ الذي يراه كبنًى فوقيّةً خاضعةٍ إلى تغيراتِ البنى التحتيّة المتمثلةِ بالعلاقات الاقتصاديَّة. وهذا ما تناوله **ماركس وإنجلز** في الأيديولوجيا الألمانيَّة (1845-1846) فكانا في الايديولوجيا تمثيلًا معكوساً للواقعِ، ثمَّ يجعلُ من الاقتصادِ البنيةَ التحتيّة المثلةَ بقوى الإنتاجِ وعلاقاتِ الإنتاجِ هي المحددة للبنيةِ الفوقيّة المثلة بالنظُمِ السياسيَّةِ والعوالم الرمزيَّة والمؤسساتِ السياسة والقانوية، والدين، والتعليم والإيديولوجيا (النظريات، والمفاهيم، والتمثلات)[2]، والجانبُ الثاني يحتوي على عناصِر التقييم التي بمقتضاها يرى ماركس الدينَ شكلًا من أشكال الاغترابِ. بل هو عرضٌ من أعراضِ التشوِّهِ الاجتماعيِّ التي سوفَ تختفي مع قدوم مجتمعٍ لا طبقيٍّ. الدينِ ضمن هذا التقييم لا يمكن فهمه ومِنْ ثَمَّ تقييمه بمعزلٍ عن العالم الذي هو جزءٌ منه، وهذا يُعدُّ بُعداً أساسيًّا في التفكير السوسيولوجيّ.

---

[1]-خوسيه كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، ص 49.

[2]-دانيال هيرفيه ليجيه، جان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**، ترجمة، درويش الحلوجي، المجلس الاعلى للثقافة، ط 1، القاهرة، 2005، ص 30-31.

ولا شكَّ في أنَّ هذين الجانبين كانا انعكاساً للبعدِ النقديّ الذي كان ماركس يمثل الأثرَ التنويريِّ فيه إذ كان «قد احتضن دعوة ذلك العصر القائم على التوظيف العقلي في نقد الدين في ضوء التقدم العلمي»[1]. ولكنَّ **ماركس** تجاوزَ الجانبَ المعرفيّ إلى تغيير العالمِ عبرَ بحثهِ في ما يُسمّى «العلوم التطبيقية» القائمة على نقدِ المنظومةِ المعرفيَّةِ التي بزغتْ في القرنِ التاسع عشر متمثلةً بعصر الإيديولوجيا إلى جانبِ الآثارِ التي خلَّفها التصنيعُ، وتركت بصماتٍ موجعةً في الواقعِ الاجتماعيّ، وهنا كانت جهودُ ماركس تكتشفُ العاملَ الاقتصاديّ وآثارَهُ العميقةَ اجتماعيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا ومنها الدينُ، فجاءَ نقدُهُ من أجلَ تغييرِ هذا الواقعِ وإحداثِ التنميةِ البشريَّةِ، و لم يكن ماركس سجينَ الرؤيةِ التنويريَّة [2].

ونقيضُ هذا الاغترابِ هو الحريةُ، وهكذا، يكون نشرُ الحريةِ وسيلةً لتقديمِ الأفرادِ مع الحقيقةِ ومَنْحِهم خيارَ قبولِ أو رفضِ ذلك، وفي هذا الصدد، «ماركس لم يقترح قط حظرَ الدينِ أو إقصاءه». وهنا يحاولُ أن يمنحَ الأفرادَ حريةَ التفكيرِ خارجَ ضغوطِ المؤسَّسةِ الدينيَّةِ واكراهاتِها، ومن ثَمَّ نقل الدينِ من الحيِّزِ العامِّ إلى الحيِّزِ الخاصِّ بوصفه تجربةً فرديَّةً، ولا يكتفي بهذا فقط، بل يرى ضرورةَ عَلْمَنَةَ الدينِ نفسِهِ. ونقدُ هذا الموقفِ ينعكسُ أيضًا عند **غرامشي** في ما بعد إذ خَلُصَ إلى أنَّ (الظاهرة الدينيّة هي ظاهرةٌ دائمةٌ لأنها ترتبط بالثقافة الشعبيّة، ثقافة الطبقات الثانوية، وهي الثقافة التي تغذي الحسَّ المشترَكَ فيعوض محاربتها بالدعوة إلى الإلحاد ونبذ الدين)[3].

وكانت هذه الرؤيةُ الارتيابيةُ العدميَّةُ قد مارست نفيًا للدين، ونقلاً له من الحيزِ العامِّ إلى الحيِّزِ الفرديّ، وقد عَلْمَنت الخطابَ الدينيّ، ولعلَّ هذا الموقفَ هو ما دفعَ **فريدريش شلايرماخر** في كتاب «**حول الدين خطابات إلى محتقريه من المثقفين**» إلى الإقرار بقوَّةِ الدينِ وفعاليتهِ على الرغم من أنَّهُ ينتمي إلى إرثِ (لوثر)، فقال:

---

[1]-*Christiano* 2008, p. 124.

[2]-لقد اعتمد الفكر التنويري على النقد بهدف الانتقال التدريجي من نقد الذات والعلاقات الاجتماعية إلى نقد المؤسسات التي أنتجت التماثلات والتصورات المختلفة للإنسان في الحقب السابقة، ثم لتستقر آليات النقد موجهةً نحو تشخيص سلبيات الفكر الديني والممارسات السياسية لتصل إلى تأسيس حقوقٍ جديدةٍ لا علاقة لها بالحق الإلهي في أصل السيادة. وقد كان هذا التحول التدريجي السبب الحقيقيّ وراء تأسيس أخلاقٍ جديدةٍ مستقلةٍ عن اللاهوت، أنظر: محمد بالراشد، **التنوير الأوروبي: فكرة الحركة الإصلاحية في العالم العربي، مجلة كتابات معاصرة**، الناشرون للطبع والنشر، بيروت، 2009، ص 100.

[3]-حسن الصعيب، **الماركسية والدين**، دار التنوير، ط 1، بيروت، 2009، ص 92.

«عندمـا يتحـرك الديـن في الإنسـان بـكل قوتـه الأصليـة، وعندمـا يحمـل كل ملكـةٍ مـن روحـه بتجبرٍ عـبر مجـرى اندفاعـه، فنحـن نتوقـع لـه أن ينفـذ إلى داخـل قلـوب كل الذيـن يعيشـون ويتنفسـون ضمـن نفـوذه»[1].

وهذهِ القوةُ الإيمانيَّة هي التي تثبتُ عقيدةَ الإنسانِ إذ قال **سورن كيركغارد:**

«هذه العقيدة، التي إذا لم تكن قويةً روحياً فهي كثيرةُ العدد تستثمر بحقٍّ، بحيث لا يتمكن المرء بحقٍّ (لا يتمكن المرء في الواقع) من أن يحميها من الرياء والتعاليم المزيفة وغيرها- إذاً فهي المسيحيّة الحقيقة الأصليّة»[2].

إنَّ هيمنةَ العَلْمَنةَ في مواجهةِ الدينِ في الفكرِ الغربيّ أنتجتْ ما هو مضادٌّ إلى الغايةِ التي كان ينشُدُها النُقَّادُ، فهي قد منحت مجالًا أكثرَ سعةً لانتشارِ الأصوليّاتِ الدينيَّةِ[3] في العالمِ مستثمرةً التضييقَ على المؤسَّساتِ الدينيَّةِ المعتدلةِ من الدولةِ في الغربِ وخطابِها العَلْمَانيِّ؛ ما ولَّدَ مواقفَ مضادَّةً خصوصاً بعدَ ما فقدتِ العَلمَنةُ الشرعيَّةَ التي طالما كانت العُكَّازَ التي تعتمِدُهُ تلك النقودُ.

المبحثُ الثاني: النَّظْرةُ العلميَّةُ الجديدةُ وعودةُ الدِّينِ

المطلب الأوَّل: النظرةُ العلميَّةُ الجديدةُ:

تزايدتْ خطى العلمِ التقدميَّةُ في القرن الواحدِ والعشرين، حيثُ حقَّقَ هذا القرنُ إنجازاتٍ علميَّةً غيرَ مسبوقةٍ، و قدَّمَ حلولًا لمشكلاتٍ ظلّتْ قرونًا تبحثُ عن إجاباتٍ. وهذه الخطى التقدميَّةُ اتخذت طابعًا ثوريًّا في المعرفةِ و المنهجِ بفضلِ ما حققتْهُ الفيزياءُ النظريَّةُ وتطبيقاتُها من تقدُّمٍ أدَّى إلى ترسيخِ مفاهيمَ وتصوّراتٍ ومناهجَ ونظريّاتٍ فيزيائيَّةٍ جديدةٍ أصبحت محورَ فلسفةِ العلمِ في القرنِ العشرينِ، و البوصلةَ التي توجِّهُ المعرفةَ العلميَّةَ و التفكيرَ العلميّ... فتحرّرَ العلمُ في القرنَ العشرينَ من أغلالِ تصوراتٍ وأفكارٍ كبَّلتِ الفكرَ العلميَّ والفلسفيَّ طوالَ ثلاثةِ قرونٍ، ما أدَّى إلى عرقلةِ مسيرةِ العلمِ التقدميَّة. وهذه الأغلالُ نتجت عن تصوّرات النظام الآليّ الميكانيكيّ الذي وضع صورتَه

[1]-فريدريش شلايرماخر، «**حول الدين خطابات إلى محتقريه من المثقفين** «ترجمة، نبيل فياض وأنس الحراك، در الرافدين، ط 1، بيروت، 2018. ص 161.

[2]-كيركغارد، **في نقد الدين الجماهيري**، ترجمة قحطان جاسم، منشورات اختلاف، ط 1، بيروت،2015، ص 82.

[3]-انظر: أولفييه روا، **الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة، صالح الأشمر، دار الساقي، ط 1، بيروت، 2012.

الحديثةَ نيوتن، حيث نظرَ نيوتن إلى الكونِ بصورةِ آلةٍ ضخمةٍ منضبطةٍ في كلِّ أجزائِها، تدورُ هذه الآلة من دونِ انقطاعٍ أو هدفٍ، وعلى وفقِ هذا التصورِ صاغَ نيوتن قوانينَ الميكانيكا الشهيرةَ كجزءٍ من النظامِ الميكانيكيِّ الآليِّ[1]. إذ نرى أنَّ العلمَ في هذهَ المرحلةَ يتبوأُ نزعةً وقوّةً تحرريَّةً، وهي ليس نزعةً بفضلِ عثورِ العلمِ على الحقيقةِ، ولا بفضلِ منهجِهِ الصحيحِ المطلق، ولكن بفضلِ دورِهِ الرياديّ في هذهِ المرحلةِ بالحدِّ مِن تأثيرِ الإيديولوجياتِ الأخرى وهيمنتِها وعلى رأْسِها إيديولوجيةُ الدينِ[2].

ولكنَّ تحولاتِ العلمِ برؤيتهِ الجديدةِ النظريَّةِ الفوضويَّةِ **الكايوس**[3]، إذ يبدو أنَّ هذا المفهومَ بالأساسِ ينطلقُ من مرجعياتٍ علميَّةٍ تختلفُ مع التصوراتِ القائلةِ بالتطورِ الخطِّيِّ المتصاعدِ نحو قراءةٍ فيزيائيَّةٍ مختلفةٍ تُعرفُ بالفوضى، يمكنُ رصدُها في حركةٍ داخلَ الذَّرةِ حيث غابتِ القصديَّةُ، فـ (**الفوضى**)[4] فرعٌ جديدٌ من فروعِ العلمِ التي تُعنَى بدراسةِ ظواهرِ الاضطرابِ والاختلالِ واللانظامِ واللاخطِّيَّة، في مختلفِ المجالاتِ، كالمناخِ، وأجهزةِ الجسمِ عند الإنسانِ، وسلوكِ التجمعاتِ الحيوانيَّة، فضلاً عن الاقتصادِ والتجارةِ وحركةِ الأسواقِ الماليَّةِ، تطوراً نحو حركةِ المجتمعاتِ الإنسانيَّةِ والسياسيَّةِ. (تبتدئ نظرية الفوضى **كايوس** من الحدود التي يتوقف عندها العلم التقليدي ويعجز. فمنذ شرع العلم في حل ألغاز الكون، عانى دوماً من الجهل بشأن ظاهرة الاضطراب، مثل تقلبات المناخ، وحركة أمواج البحر، والتقلبات في الأنواع الحية، وأعدادها، والتذبذب في عمل القلب والدماغ. إن الجانب غير المنظم من الطبيعة، غير المنسجم وغير المتناسق والمفاجئ والانقلابي، أعجز العلم دوماً) [5].

[1]-خالد قطب، **فلسفة العلم التطبيقيّة ودورها في كشف الأبعاد السياسية لعلم البيولوجيا**، ضمن كتاب **الأتيقيا المتشضية**، **مقارباتٌ في الفلسفة التطبيقية**، دار جيكور للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت 2016، ص 105-106

[2]-كريم موسى، **فلسفة العلم**، دار الفارابي، ط 1، بيروت 2012 وانظر: بول فييرابند، **العلم في مجتمعٍ حرٍّ**، ترجمة السيد نفادي، مكتبة الأسرة، ط 1، القاهرة، 2009، ص 92-93.

[3]-Chaos.

[4]-الموسوعة الحرة: https://ar.wikipedia.org/wikiوالمعنى القديم للمفهوم كايوس: كاوس: هو الربة الأولية لهذا الكون في الميثولوجيا الإغريقية وهي الربة التي تجسد المكان غير المحدد والمادة التي لا شكل لها والتي سبقت كلَّ خلقِ وكلَّ خليقةٍ وكلَّ ما هو معروفٌ، أما الشاعر أوفيديوس (Οβίδιος) فقد وصف الربة كاوس بأنها المادة الخام المنفجرة التي لا حياة فيها وهي الربة التي لا حدود لها ولا تكوين، إنها عبارة عن مجموعة بذورٍ متضاربةٍ تعمها الفوضى العادلة. وهي القاع الذي لا نهاية لعمقه وكل ما يقع فيها يكون منجرفاً إلى ما لا نهاية هي نقيض الأرض غايا (Γαία) المنبثقة منها، هي المكان الذي لا اتجاهَ محتملاً فيه، إن وقع فيها شيءٌ تناثر بكل الاتجاهات، وهي الفضاء القاسم والفاصل ما بين السماء والأرض بعد انفصالهما عن بعضهم البعض.

[5]-جايمس غليك، **نظرية الفوضى للامتوقع**، ترجمة: أحمد مغربي، الساقي، ط 1، بيروت،2008، ص 16.

فهذه الرؤيةُ العلميّة تقومُ على متنٍ فلسفيٍّ جديدٍ، وتدعو إلى المشاركةِ الفعَّالةِ بينَ العلماءِ بمختلفِ تخصُّصاتِهم؛ فالتقسيمُ التقليديّ للعلومِ إلى فروعٍ مستقلّةٍ وتخصُّصاتٍ متباعدةٍ، يُشكِّلُ عقبةً في طريقِ التَّقدمِ العلميّ، وقد بلغَ النجاحُ مداه حينَ تحطَّمتِ الحواجزُ بينَ العلومِ، فبرزَ مفهومُ التطبيقِ المتبادلِ للخبراتِ العلميَّةِ، حيث يمكنُ لكلِّ علمٍ أن يستفيدَ من الاكتشافاتِ والأطروحاتِ والاختراعاتِ التي تأتي بها العلومُ الأخرى وتكتشفها (وبعد عشر سنواتٍ من تلك الجهود، صار مصطلح الفوضى **الكايوس** اختراعاً لحركةٍ متصاعدةٍ أعادت صوغ المؤسسة العلميّة عالميّاً)[1]. إنَّ هذهِ حيَن تحلُّ تقدِّمُ تفسيًرا يفسِّر الفوضى التي عجز العِلم الكلاسيكيّ عن حلِّها، وما دامَ في العالَم علماءُ يبحثونَ في قوانينِ الطبيعةِ، فسوفَ يعاني من إهمالٍ لظاهرة الاضطرابِ في الغلاف الجويّ، وفي البحارِ والمحيطاتِ، وفي ظاهرةِ التقلُّبِ في التجمعاتِ الحيوانيَّةِ البريَّةِ، وظاهرةِ تذبذبِ القلوبِ والعقول. فالجانبُ غيرُ المنتظمِ من الطبيعةِ، يفتقرُ إلى الاستمراريَّةِ ويمتلئُ بالأخطاءِ. وهو يمثِّلُ **لغزاً** للعلمِ والعلماءِ. وقد كانت هناك جهودٌ كبيرةٌ في هذا المجالِ حتى عَمِلَ مديرو البرامجِ الحكوميَّةِ المنوطِ بها تدبيرُ المواردِ اللازمةِ للبحثِ العلميّ.

ويذهبُ أقوى الداعين لهذا (العلم الجديد) إلى القولِ بأنّ علمَ القرنِ العشرين، سوفَ يخلَّدُ في التاريخِ بسبب ثلاثةِ عواملَ هي: النسبيَّةُ -الميكانيكا الكميَّة- الفوضى، ويذهبون إلى أبعدَ من ذلك إذ يُعلنون أنّ: (**الفوضى**) هي ثالثُ أعظمِ ثورةٍ في العلومِ الفيزيائيَّة في القرنِ العشرين.

وكانت هناكَ تطوراتٌ كبيرةٌ في النظريَّةِ العلميَّةِ المعاصرة، فغادرت تلكَ النظريَّةُ الآليَّةَ والحتميَّةَ الماديَّةَ التي هيمنت في النظريَّةِ القديمةِ، إذ انتفى الطابعُ الملموسُ للمادةِ، وأصبحَ اهتمامُ علماءِ الفيزياءِ النظريَّةِ بالطابعِ المجهريِّ للمادةِ أي للذرةِ ومكوناتها التي يمكنُ أن تتحولَ من حالةٍ إلى أخرى، أي تتحولُ المادةُ إلى طاقةٍ والطاقةُ إلى مادةٍ، وبعبارةٍ أخرى أثبتت نظريَّةُ الكوانتم الطبيعةَ الجسيميَّة والمَوْجيَّةَ للأجسام من دونِ الذريَّةِ. وتَصِلُ هذ التطوراتُ الفيزيائيَّةُ إلى ذروتها مع نظريَّةِ الأوتارِ الفائقةِ التي تهدفُ إلى توحيدِ كلٍّ من المكانِ والزمانِ والمادةِ، حيثُ تشيرُ هذِهِ النظريَّةُ إلى أنَّنا قد اقتربنا من

[1]-المرجع نفسه، ص 17.

نظريَّةٍ كونيَّةٍ موحَّدةٍ تنظرُ إلى المادةِ بوصفها مكونةً من أوتارٍ دقيقةٍ جدّاً في حالةِ اهتزازٍ مستمرٍّ[1]. إنَّ نظريَّةَ الأوتارِ الفائقةِ هي آخرُ صيحةٍ في هذا المجالِ تُعقدُ عليها أكبُر الآمالِ. والمنظومةُ التي انصبّتْ فيها كلُّ الروافدِ الفكريَّةِ الجديدةِ تتناولُ عالَمَ صغيريات الصغائرِ. وعالَمَ الذَّرةِ، أو فيزياءَ الجسيماتِ ذاتِ الطَّاقةِ العالية[2].

وفي هذا المطلبِ سنقارِبُ هذا التحولَ الذي أَصابَ العلومَ المعاصرةَ، و انعكسَ على التأويلاتِ المعاصرةِ من الدينِ وشكَّلت عودةَ الدينِ إلى الفضاءِ العموميّ.

والغايةُ تكمنُ في معرفةِ الحقيقةِ كما يقولُ **كاربوبر**:

«الحقيقة بيّنةٌ، وقد تكون محجوبةً، لكن يمكن أن نكشفها. وكشفُ الحقيقة قد لا يكون يسيراً، لكن متى وقفت الحقيقة أمامنا مكشوفةً، فإنّ لدينا المقدرة على أن نراها، وأن نعرف أنّها الحقيقة»[3].

لكن يبدو أنَّ العِلمَ في عملِهِ المستمرِّ من أجل اكتشافِ العالَم وفهمِه قد مرَّ بحقبٍ سرعانَ ما تجاوزها وقد خلقَ معها قطيعةً.

و كنّا قد تحدثْنا في المبحثِ الأولِ عن النظرةِ الماديَّةِ للعلمِ، ونحاولُ هنا أن نُدْرِكَ القطيعةَ العلميَّةَ التي حدثت في المنهجِ العلميِّ على وفقِ النظريَّةِ العلميَّةِ المعاصرةِ وحجمِ التمفصلِ الحاصلِ في الخطابِ العلميّ، و هذا سوفَ يترُكُ أثرَهَ في علاقةَ العلمَ بالدينِ بالتأكيدِ؛ ولهذا سوفَ نحاولُ عرضَ التحولِ في النظرةِ المعاصرةِ للعلمِ من بعضِ المفاهيمِ مثل: (العقل، والله، والعالم، والإنسان والمجتمع، والجمال... إلخ) وهي مفاهيمُ شَهِدتْ تبدُّلًا بينَ النظرةِ العلميَّةِ القديمةِ وتلكَ الجديدةِ.

أولًا: مفهومُ العقلِ:

المقارنةُ بينَ الرؤيةِ الماديَّةِ القديمةِ كما يذكرُ **توماس هكسلي**، وهو عالمٌ من علماءِ

---

[1]-خالد قطب، **فلسفة العلم التطبيقية ودورها في كشف الأبعاد السياسية لعلم البيولوجيا**، ص 107.

[2]-بول ديفيس وجوليان براون، **الأوتار الفائقة "نظرية كلّ شيءٍ؟"** ترجمة، أدهم السمان، المعهد العالي للعلوم التطبيقية والتكنولوجيا، ط 2، دمشق، 1997، ص: 12.

[3]-كريم موسى، **فلسفة العلم**، ص: 22.

القرنِ التاسعِ عشر، و(الأفكار التي أعبّر عنها بالنطق وأفكارك في ما يتعلّق بها إنما هي عبارةٌ عن تغيُّرات جزئية)، أي إنَّ العقلَ هو انبثاقٌ من المادةِ، خيرُ طريقةٍ للبحثِ في العقلِ من زاويةِ النظرةِ القديمةِ، وهي إظهارُ كيفيَّةِ انبثاقِ العقلِ من المادةِ. فهناك قولٌ لواحدٍ من العلماء (إنّ الإرادة تؤثّر في المادة، فقوله ليس كذباً فحسب وإنّما هو هراءٌ)[1]. إذ يوصفُ العقلُ:

«يبدو أن الوعي متّصلٌ بآليات الجسم كنتيجةٍ ثانويةٍ لعمل الجسم، لا أكثرَ، وأنْ ليس له أيُّ قدرةٍ كانت على تعديل عملٍ، مثلما يلازم صفير البخار مدكة القاطرة دونما تأثير على آليتها»[2].

ولكنَّ الكشوفاتِ العلميَّةَ الجديدةَ جاءت مخالفةً لما في التصورِ القديمِ إذ يرى السّيرُ **تشارلز شرنغتون** الذي يُعدُّ مؤسِّسَ فسيولوجيا الأعصاب الحديثة:

«هكذا ظهر فرقٌ جذريٌّ بين الحياة والعقل، فالحياة هي مسألة كيمياء وفيزياء، أمَّا العقل فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء»[3].

فالإحساسُ على وفقِ النظرةِ الجديدةِ لا يتوقَّفُ على علْمَي الكيمياءِ والفيزياءِ، و ليسَ مقصوراً عليهما. إنَّ الإدراكَ الحسيَّ حقيقةٌ، ولكن ليسَ في مقدورِ المادةِ أن تُفسِّرهُ[4].

وهذِهِ التحولاتُ الجذريَّةُ في الفَهمِ العلميِّ، منذ بداياتِ القرنِ العشرين وحتى يومنا هذا، كَشفتْ عن خطأِ تلكَ الرؤيةِ. وانحازت النظريَّةُ العلميَّةُ نحو المعقَّدِ والغامضِ بشكلٍ كبيرٍ، لا سعيًا وراءَ الغموضِ، وإنَّما مُحاوَلةَ استكشافِ ذلكَ الغامضِ والمعقَّدِ وفَهمِهِ كما هو، فإذا كان قَدَرُنا أن يكونَ العالَمُ الذي نعيشُ فيه معقَّدًا في فَهمِهِ ومغزاه أكثرَ مِمَّا تأملُ البداهةُ العامَّة، فإنَّ العلمَ ليس عليه إلا أن يُقِرَّ بالواقعِ الموضوعيّ من دونِ مساسٍ بجوهرِهِ أو تحريفِه[5].

---

[1]-روبرت م.أغروس وجورج ن.ستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ص 26.

[2]-نفس المصدر، ص 27.

[3]-نفس المصدر، 28-30.

[4]-نفس المصدر، ص 29.

[5]- صلاح فليفل الجابري، **فلسفة العقل التكامل العلمي والميتافيزيقي**، دار الفارابي، ط 1، بيروت، 2012، ص: 21-22.

ثانيًا: مفهومُ المادةِ:

أحرزَ القرنُ العشرون فتوحاتٍ باهرةً واكتشافاتٍ جديدةً بالفعل لم تُكَمِّلْ فيزياءَ نيوتن بل أطاحت بها، إذ هَدَمَ **أنشتاين** في سنة (1905م) ركنيْن أساسيَّيْن من أركانِ الماديَّةِ القديمة، فالنظريَّة النسبيَّةُ الخاصَّة قادت علمَ الفيزياءِ إلى التخلّي عن فكرتَي المكانِ المطلقِ والزمانِ المطلقِ إلى الأبد. وأكّدتِ النظريَّةُ النسبيَّةُ أيضًا على تكافؤ المادةِ والطاقةِ في الواقعِ بنتائجَ متراتبةٍ على محوريَّةِ المراقب[1].

وأصبح المراقبُ جزءًا أساسيًّا من علم الفيزياءِ. ولم يَعدْ في مقدورِ الباحثِ أن يعدَّ نفسَهُ متفرجًا حياديًّا كما في نظام نيوتن. ثُمَّ جاءت ميكانيكا الكمِّ فتضاعفت أهمية المراقبِ في النظريَّةِ الفيزيائيَّة.

وكان العلماءُ الطبيعيون إلى عهدٍ غيرِ بعيدٍ مُنكرين بشدَّةٍ «وجودَ» العقل أو الروح، على أنَّ النجاحَ الباهرَ الذي حقّقه علمُ الفيزياءِ الميكانيكيّةِ والفيزياء العيانية بصورةٍ أعمَّ، وكذلك علمُ الكيمياءِ الذي حجبَ الواقعَ الجليّ القائلَ بأنَّ الأفكارَ والرغباتِ والعواطفَ ليست مِن صنعِ المادةِ. وكانَ مقبولًا عندَ العلماءِ الطبيعيين على نحوٍ يشبهُ الإجماعَ على أن لا شيءَ هناكَ سوى المادة.

ثالثًا: الجمالُ:

كان الإحساسُ بالجمالِ في كلِّ عصرٍ من تاريخِ العلومِ دليلًا يهدي العلماءَ في أبحاثِهم، ولكنَّ المادةَ على وفقِ النظريَّةِ القديمةِ، ليس لها إلَّا خواصُّ كميَّةٌ كالوزنِ والحجمِ والشكلِ والعددِ. حيثُ إن الجمالَ ليسَ من جملةِ هذه الخواصّ، فالنظريَّةُ القديمةُ تميلُ إلى جعلِهِ خاصّيّةً من خواصِّ المراقبِ لا صفةً من صفاتِ الأشياءِ الطبيعيَّة وفي هذا يقولُ **ديكارت**:

> **«لا يـدل الجميـل ولا البهيـج عـلى أكـثرَ مـن موقفنـا في الحكـم عـلى الـشيء المتكَلَّـم عنـه».**

---

[1]-روبرت م.أغروس وجورج ن.ستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ص 30. وانظر: بول ديفيس وجوليان براون، **الأوتار الفائقة "نظرية كلِّ شيءٍ؟"**، ص: 16.

ويقول **دارون:**

«مـن الجـليّ أن الإحسـاس بالجـمال يتوقّـف عـلى طبيعـة العقـل بـصرفِ النظـرِ عـن أيِّ صفـةٍ حقيقيـةٍ في الـشيءِ محـلِّ الإعجـاب»[1].

ويضعُهُ **فرويد** في دائرةِ الغرائزِ بقولِهِ:

«مـن دواعـي الأسـف أنّ التحليـل النفـسي ليـس عنـده ما يقولـه في الجـمال، وكلُّ مـا يبـدو مؤكَّداًهـو أنه مسـتمدٌّ مـن مجال الشـعور الجنـسي»[2].

أمَّا الاختلافُ بين الرؤيةِ القديمةِ الماديَّةِ والرؤيةِ العِلميَّةِ فهو اختلافٌ كبيرٌ، إذْ أجمعَ أبرزُ علماءِ الفيزياءِ في القرنِ العشرينِ على أنَّ الجمالَ هو المقياسُ الأساسُ للحقيقةِ العلميَّةِ. إذ يرى **ريتشارد فينمان**[3]:

«أنّ المرء يمكن أن يستبين الحقيقة بفضل جمالها وبساطتها»[4])

، ومن المبادئ التي تُعتَمدُ في توصيفِ الجمالِ في الرؤيةِ العلميَّةِ المعاصرة ما يأتي:

- مبدأُ البساطةِ: يستلزم شيئين اثنين –الكمالَ والاقتصادَ– يقول **هنري بوانكارية:**

«لأنّ في البسـاطة والضخامـة كلتيهـما جـمالاً ضمـن تؤثـر البحـث عـن حقائـق بسـيطة وعـن حقائـق كبـيرة»[5].

- مبدأُ التناسقِ: أعلنَ **أنشتاين** أنه «لا علم من غير الاعتقاد بوجود التناسق الداخلي في الكون»، والفيزياءُ في النظريَّةِ الجديدةِ هي من خواصِّ الطبيعةِ، فهي بذلك تشقُّ طريقًا مشتركًا بين العلومِ والفنونِ الجميلة.

- مبـدأُ التآلـفِ: وهـو العنـصرُ الأخـيرُ في الجـمالِ إذ قـال **أدوار مانيـه:** «الضـوء هـو الشـخصية الرئيسـة في لوحـة الرسـم»[6]، فهـذهِ اللوحـةُ الكونيَّـةُ تُعـبُرِّ عـن التناسـقِ

[1]-المصدر نفسه، 44.

[2]-المصدر نفسه، والصفحة.

[3]-Richard Feynmann.

[4]-المصدر نفسه، ص 47.

[5]-المصدر نفسه، ص 47-48.

[6]-المصدر نفسه، ص 51.

والانسجامِ في وحدةٍ يحكمُها الانسجامُ، وفي هذا يقول **ستيفن فاينبيرغ:**

«هناك أوجهُ شبهٍ بين العلم والفن، أوّلُها أنّ العلماء يلتمسون الجمال والبساطة، ونحن نلتمس ذلك لاعتقادنا بأن القوانين الأساسيّة التي تُشكِّل ركائز الطبيعة لا بد أن تكون بسيطةً..»[1].

رابعًا: اللهُ:

اللهُ هو الفرضيَّةُ المُهِمَّةُ التي استبعدَها أصحابُ النظريَّةِ العلميَّةِ القديمةِ، وأصحابُ الشَّكِّ والتأويلاتِ. ولكنَّ الرؤيةَ العلميَّةَ استطاعت مغادرةَ تلكَ الأحكامِ الشموليَّةِ العدميَّةِ صوبَ إثباتِ أنَّ الكونَ له بدايةٌ وله نهايةٌ، مَا أعادَ الاهتمامَ بفرضيةِ الله، وهذا متحقِّقٌ من خِلالِ أَنَّ الكونَ بأكملِه كلّيّةٌ واحدةٌ قابلةٌ للبحثِ العقليّ بأساليبِ عِلْمَي الفيزياءِ والفلكِ وصولًا إلى الانفجارِ العظيمِ، إذ اكتشف **إدوين هابل**[2] أثناءَ تحليلِهِ الضوءَ المنبعثَ من المجرَّاتِ البعيدةِ أنَّ المجراتِ الممكنَ رصدُها جميعًا يتباعدُ بعضُها عن بعضٍ، وكأنَّ هذا هو أوَّلُ مفتاحٍ لأسرارِ تاريخِ الكونِ. فإذا كانت المجراتُ تتباعدُ بعضُها عن بعض الآنَ فلا بدَّ إذاً أنَّها كانت في الماضي السحيقِ متَّحِدةً، مَا يدلُّ على أنَّ للكونِ بدايةً.

ثُمَّ جاءت إشاراتٌ ثانيةٌ في مجالِ الفيزياءِ النوويَّةِ. وقد كان كيميائيو القرنِ التاسعِ عشر يعرفون أنَّ الشَّمسَ لا يمكنُ أن تحرِقَ وقودًا تقليديًّا... وظلَّت الشَّمسُ لغزًا إلى حين اكتشاف الطاقةِ النوويَّةِ في السنواتِ الأولى من القرن العشرين، واستطاع الفيزيائيّان **هانز بيثه**[3] **وكار فون فايتزماكر**[4] (في سنة 1938م) تقديمَ تفسيرٍ كاملٍ لكيفيَّةِ إنتاجِ الشَّمسِ للطاقةِ من خلالِ تحوّلِ العناصرِ النوويَّةِ. إذْ كانتِ العناصرُ الثقيلةُ كلُّها في الكونِ قد تكوّنت من الهدروجين في تكوين النجوم، فلا بدَّ إذًا من أنَّ الكونَ كلَّه تقريبا كان مركبًا في البدايةِ من الهدروجين، ومعنى هذا أنَّ الكونَ له بدايةٌ. وكانت تلكَ البدايةُ

[1]-المصدر نفسه، ص: 52.

[2]-Edwin Hubble.

[3]-Hans Bethe.

[4]-Carl von weizacker.

مع الانفجارِ العظيمِ حيث تمكَّنَ كلٌّ من **إرنو بنزياس**[1] **وروبرت ويلسون**[2] من إثباتِهِ [3].

فتلكَ الرؤيةُ الجديدةُ في العلمِ المعاصرِ قد أحدثت تغييرًا عميقًا تجاه الدين، وهذا ما سوفَ نقفُ عندَه في المطلب التالي.

المطلبُ الثاني: تجلِّياتُ عودةِ الدِّينِ في الغربِ:

من ملامحِ تلكَ التجلياتِ في الغربِ عقدُ المؤتمرات كما حدث في سنة (1986)، إذْ عُقِدَ في الهندِ **المؤتمر العالمي للجمع بين العلم والدين** اشتركَ فيه أكثرُ من (1100) عالمٍ في الفيزياءِ والكيمياءِ والأحياءِ والفلسفةِ واللاهوتِ وغيرهِم من أنحاءِ العالَم.

وفُتِحَت أقسامٌ تَهتمُّ بدراسةِ اللاهوتِ، ففي (كمبردج) سنة (1998) منحت جامعةُ أكسفورد مبلغَ مليونٍ ومئةِ ألفِ جنيهٍ لتأسيسِ فرعِ العلمِ والدينِ. وكانت جامعة ليدز أوَّلُ جامعة أَسَّست مركزا للدراسات الوسطيَّةِ المختصَّةِ بالبحثِ في التعاملِ بين العلمِ والدين. وفي جامعة بوسطن في أميركا وضِعَ برنامجٌ لإعطاءِ درجةِ الدكتوراه في **العلم والدين والفلسفة**[4].

إنَّ الفضاءَ العموميَّ هو فضاءٌ رمزيٌّ يؤدِّي وظيفةَ الوسيطِ بينَ الدولةِ والمجتمعِ المدنيّ، وهو البيئةُ التي تسمحُ للطبقاتِ والفئاتِ الاجتماعيَّةِ المتنوعةِ بالبحثِ بطريقةٍ حرَّةٍ ونقديَّةٍ للأعمال التي تتعهدُ الدولةُ بأدائها [5])

والفضاءُ الرمزيُّ يشهدُ مناقشاتٍ حاميةً في بينَ الدينِ والفلسفةِ في الغربِ، وقد تعمَّقَ منهجُ الشَّكِ في الدينِ، إذ كانت هناكَ علاقةٌ واضحةٌ أقامَها فلاسفةُ القرنِ السابعِ عشر والقرنِ التاسعِ عشر قادت إلى حركةٍ عدميَّةٍ مارست إقصاءً عنيفًا للدينِ ونقلتْهُ من الفضاءِ العامِّ إلى الفضاءِ الخاص-كما ذكرنا في المبحث الأول- وقد صوَّرَ **ماكس هوكهايمر**: «إنّ **موت الله** يعادل موت الحقيقة»، وهو ما عبَّرَ عنه **هابرماس**:

---

[1]-Arno Benzias.

[2]-Robert Wilson.

[3]-انظر: روبرت م.أغروس وجورج ن.ستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ص 55-57.

[4]-***Science & Spirit***,vol.9,no.2,p.17.

[5]-حسن عفاري –معصومة بهرام، **دور الدين في الفضاء العمومي**، **مجلة الاستغراب**، 2018.

«إن الحداثة انتهت مع روسو وكانط إلّا أنّ مبدأ العقلانيّة هو الذي حلّ محلَّ المبادئ الماديّة مثل الطبيعة أو غير الماديّة مثل الله في المسائل العمليّة»[1].

وعلى الرغم من هذا جاءَ التحوُّلُ، فقد قادَ البحثُ الدؤوبُ للإنسانِ عن أَمنِهِ الاجتماعيِّ والنفسيِّ، إلى تعزيزِ حضورِ المقدَّسِ في حياتِهِ بحثاً عن جوابٍ لمشكلاتِهِ وتحدياتِ الحياةِ المعاصرةِ. ومن تجلياتِ ذلك ما يشهدُهُ الواقعُ المعاصرُ من العودةِ إلى القدسيِّ، وبالخصوصِ المجال التداوليّ للأديانِ. ولكنَّنا وجدنا انبعاثًا للدين وعودةً له في الفضاءِ العمومي في الغربِ، ومردُّ هذا إلى العوامل الآتية:

أولًا: نزعةُ الإنسانِ الدينيَّةُ وتعطُّشُهُ المستمرُّ للجانبِ الروحيّ من جِهةٍ، ومن جهةٍ أخرى الإعلانُ في الوقتِ ذاتِهِ عن تعثُّرِ الفكرِ الماديِّ المعاصرِ بمختلفِ مقولاتِهِ واتجاهاتِهِ في تقديم جوابٍ عن أسئلتِهِ الروحيَّةِ، وهذا يمثِّلُ حاجة الإنسانِ المعاصرِ (الغربيّ) إلى جوابٍ آخرَ، يعيدُ له ما افتقدَهُ في الأول، وله المقدرةُ التفسيريَّةُ التجاوزيَّةُ في استيعابِ (الإنسان الظاهرة) في مختلفِ جوانبِهِ، ويحفظ للدين أصالته[2].

ثانياً: هناكَ أثرٌ للتحولاتِ التي أصابت المشهدَ العلميَّ وما أحدثَهُ من قطيعةٍ مع ثوابتِ الخطابِ القديمِ، ولا بدَّ أن يكونَ لهذا تأثيرُهُ في العلاقةِ بينَ العلمِ والدينِ في ظلِّ هذهِ التحولاتِ العميقةِ، ولكنَّ طبيعةَ هذا القرنِ هي أنَّه مضطربُ الاتجاهاتِ متعدِّدُ المذاهبِ، لم يتخذْ بَعْدُ مذهبًا حاسمًا واضحًا سواءً كان ذلك في الحقل الأدبيّ أم الفنيّ أم الفلسفيّ بخلاف القرنِ التاسع عشر المنصرمِ الذي بتَّ في الموضوعِ وحسب أن العلمَ كفيلٌ بأن يخلف الفكرَ الدينيِّ.

وكانت حصيلةُ التحولاتِ العلميَّةِ التي عرضنا لها ظهورَ قراءاتٍ متنوعةٍ للدينِ رفعتِ الحيفَ الذي أحدثتْهُ القراءاتُ السابقةُ، فأدَّى إلى هذا الموقفِ الجديدِ، وما عاناه العلماءُ من صعوباتٍ في صميمِ المادةِ. ومسوِّغُ هذا التحوّلِ هو المكتشفاتُ العلميَّةُ التي كان هدفُها العثورَ على التضامِّ بين الظاهراتِ الطبيعيةِ، ووُصِفَ هذا التضامُّ بأنَّهُ لا

[1]-نفس المصدر السابق.

[2]-الحسن حما، النزوع الديني للإنسان المعاصر، http://www.mominoun.com/articles

يستطيعُ أن يقولَ شيئا عن الوجودِ، ولا أن يفسِّرَ طبيعةَ العلمِ، ولا أن يتحدَّثَ عن عللِ الأشياءِ. وأعتقدُ أنَّ هذا وظيفةُ البحوثِ والدراساتِ الدينيَّةِ والفلسفيَّةِ التي تحاولُ أن تضعَ أَوْجُهَ تلاقٍ بين العلمِ والفكرِ الإنسانيِّ بشكلٍ عامٍّ والدينيّ بشكلٍ خاصٍّ في سعيها إلى استثمارِ المنجزاتِ العلميَّةِ استفادةً خلَّاقةً[1]. وأخذَ هذا الأبعادَ الآتية:

أوّلها: النظرُ إلى ما تحتوي عليه النصوصُ المؤسِّسَةُ للأديانِ الإبراهيميَّةِ من معطياتٍ عن الإنسانِ، تفسيراً وخطاباً، ومن هنا ظهرتِ الحاجةُ إلى دراسةِ هذه النصوصِ الدينيَّةِ، لبيانِ مقدرتها التفسيريَّةِ في مواكبةِ الإشكالاتِ والتحديات التي يفرزُها الواقعُ المعاصر.

ثانيها: النظرُ لما يَشْهَدُهُ الواقعُ المعاصرُ من عودةِ الإنسانِ إلى التَّديُّنِ والعنايةِ بالمقدَّسِ، وظهورِ عددٍ من التياراتِ الدينيَّةِ المتطرِّفةِ التي تؤسِّسُ مشروعَها السياسيّ على الدينِ والمقدَّسِ.

ثالثُها: النظرُ لِموضوعِ تكوينِ الإنسانِ وخلْقِهِ وما يشكِّلُهُ مِن أهميةٍ معرفيَّةٍ شغلت حقولًا معرفيَّةً مختلفةً (علم النفس، الأنثروبولوجيا الدينيَّة، علم الاجتماع الدينيّ، الفلسفة) مع التباينِ الذي تكشفُ عنه تلكَ الحقولُ في دراستِها للإنسانِ، وقصورِها في تقديمِ جوابٍ يستوعبُ الإنسانَ في مختلفِ أبعادِهِ التكوينيَّةِ والروحيَّة...[2].

وهذِهِ البحوثُ التي تدركُ التباينَ بين العلمِ والدينِ، تدركُ أَثَرَ النظرياتِ في نقدِ التوصيفاتِ الفلسفيَّةِ التي اعتمدتْ على توظيفِ العلومِ الماديَّةِ في صورتِها القديمةِ، من أجلِ إقامةِ ادعاءاتها العدميَّةِ والإلحاديَّةِ، ومن هنا تأتي ضرورةُ إضاءةِ التحوّلِ في النظريَّةِ العلميَّةِ، من أجلِ تفريغِ الادعاءاتِ العدميَّةِ من أيِّ سندٍ علميٍّ يسوِّغُ تأويلاتِها. ويمكنُ رصدُ التحولاتِ في المشهدِ الغربيّ حولَ العلاقةِ بين الدينِ والعلم، منها:

أوّلًا: هناكَ بعضُ الأُطروحاتِ التي تَرصُدُ التحولات:

منها ما جاء به **هابرماس** في دعوتِهِ إلى عودةِ الدينِ إلى الفضاءِ العموميّ انطلاقا

[1]-R. J. Russell, W. Stoeger and G. Cogne,op. *cit*,p. Mll-12.

[2]-الحسن حما، النزوع الديني للإنسان المعاصر، http://www.mominoun.com/articles

من تصورهِ عن «فعلٍ تواصليٍّ[1]، وهو الفعلُ العقليُّ الوحيدُ الذي يرمي إلى فهم الحقيقة. والفرقُ المميزُ له عن الفعل الاستراتيجي هو أن الفعل التواصليَّ غيرُ تنافسيٍّ. على الرغم من كونه عقلانيَّ الصيغة فهو قائمٌ على التواصل ومدفوعٌ بالفهم التعاوني البيذاتي[2] ومجردٌ من الأنانيّة والمصلحة الذاتيّة»[3]. فهو بهذا يحاولُ البحثَ عن أُفُقٍ للحوارِ، لا إقصاء الدين، فهو يرى هنا

«إن دور فلسفة التواصل النقدي، يكمن بوصفها اندماجاً حيّاً بين التفكير الفلسفي وعلم الاجتماع في نقد الديمقراطيّة التمثيليّة، ومحاولةً لتحرير مجال الاتصال الإنساني من قبضة العقل الأداتي والتشيؤ والاغتراب والسلعيّة بالعودة إلى الحداثة نفسها، وقد تمت إعادته من خلال تحريره من الذاتيّة والنزعة العلمويّة»[4]

التي تمثَّلت في العقلِ الأداتيّ لدى هؤلاءِ، وهو منطقُ التفكيرِ وأسلوبُهم في رؤية العالم، فيرى **أيان كريب** أنَّ مصطلحَ الأداتيَّةِ يحملُ مضمونين، هما: أسلوبٌ لرؤيةِ العالَمِ، وأسلوبُ المعرفةِ النظريّةِ، إذ يهتمُّ بالأغراضِ العمليّةِ ويفصلُ الواقعةَ عن القيمةِ فأصبحَ يحكمُ العلومَ الطبيعيَّةَ والعلومَ الاجتماعيّةَ سواءً بسواءٍ[5]، وغايتُهُ التحرُّرُ والعدالةُ وإلغاءُ التشيؤ والاغتراب... فالمجتمعُ الصناعيُّ المتقدمُ يكشفُ عن اغترابِ الإنسانِ وتشيُّئِهِ في ظواهرَ عديدةٍ ومتنوِّعةٍ، وتظهرُ مقولة التشيؤ والاغترابِ أيضا في تسلُّطِ النُّظُمِ البيروقراطيَّةِ وأساليبِ القمعِ الإداريّ، والاغترابُ الإنسانيُّ يظهرُ في عمليّةِ توحُّدِ الحاجاتِ البشريّةِ وتقنينِ أنماطِ السلوك[6].

وانطلاقًا من هذِهِ المرجعيةِ نراه يرصدُ «أنّ الدين يعرض صوراً لحياةٍ خاليةٍ من الشوائب وملهمةٍ في آنٍ، ويُرغِّب أتباعه، ويُحرِّضهم على أداء أفعالٍ مقبولةٍ ومفيدةٍ» و

[1]-action communicative.

[2]-Intersubjective.

[3]-المرجع نفسه، ص 417.

[4]-المصدر نفسه.

[5]-أيان كريب، **النظريّة الاجتماعيّة من بارسونز إلى هابرماس**، ت، محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، ع 244، الكويت 1999م، ص: 315-318 وانظر، أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس **الاخلاق والتواصل**، التنوير، ط 6، بيروت، 2009م، ص: 46.

[6]-عبد الغفار مكاوي، **النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت**، ص: 44.

«يدعو الفلسفة إلى التعلم من الدين، بدل الحلول محلَّه»، وفي النتيجةِ يرى أنَّ «الدين يمكن أن يؤدي دوراً محورياً في التعاملات والمناقشات الاجتماعيّة»[1].

ثانيًا، هناك نقودٌ لهذِهِ التحولاتِ وعودةِ الدِّينِ:

هناكَ نقودٌ رصدت عودةَ الدينِ في الغربِ ولا سيَّما الأشكالَ المتطرفةَ من الدينِ. فهذه الأطروحةُ ترى أنَّ عودةَ الدينِ تأتي انعكاسًا لحالةٍ التشدُّدِ العَلمانيَّةِ التي جعلت الدولةَ تتدخلُ في صياغةِ الخطابِ الدينيّ المعاصرِ على وفقِ آلياتها العَلمانيَّةِ فتساهم إلى حدٍّ كبيرٍ في بروزِ نمطٍ من التَّدينِ في الغربِ، ولا سيَّما الحركاتِ الشَّاذَّةِ الأصوليَّةِ في المسيحيَّةِ والأصوليَّةِ الاسلاميَّة. ويبدو أنَّ الأصوليَّةَ في المسيحيَّةِ والإسلامِ استثمرت التشدُّدَ الغربيّ اتجاهَ المؤسَّساتِ الدينيَّة.

فالأصوليَّةُ ظاهرةٌ عالميَّةٌ متنوعةٌ؛ فهناكَ أصولياتٌ دينيَّةٌ مسيحيَّةٌ ويهوديَّةٌ صهيونيَّةٌ، وهناكَ أصوليَّةٌ عَلمانيَّةٌ، لأنَّ المشتركَ بينَ الأصولياتِ، كما يرى **جان ديبوا** هو المكوِّناتُ الأساسيَّةُ للأصوليّ، وهي: الجموديَّةُ «رفضُ التكيّفِ» و «الجمودُ المعارضُ» لكلِّ نموٍ، ولكلِّ تطوُّرٍ، والعودةُ إلى الماضي و «الانتسابُ إلى التراث» و «المحافظة». وعدمُ التسامحِ، الانغلاقُ والتحجّرُ المذهبيّ «التصلب» و «الكفاحُ»، و «العنادُ». ويبدو أنَّ ظاهرةَ عودةِ الدينِ في الغربِ مرتبطةٌ إلى حدٍ كبيرٍ بمنهجِ الدولِ الغربيَّةِ في تطبيقِ العَلمانيَّةِ، ونقل الدينِ من الجانبِ العامِّ إلى الجانب الخاص، ومن ناحيةٍ أخرى هي مرتبطةٌ بظاهرةِ العولمةِ، فهناكَ علاقةٌ بينَ العولمةِ وظاهرةِ الأُصوليّة في الغربِ، وقد استثمرت الحركاتُ الأصوليَّةُ المتطرِّفةُ هذا المجالَ في الترويجِ إلى الأفكار الدينيَّةِ للتسويقِ العالميّ. فكان هناكَ جهدٌ حثيثٌ تقومُ به هذه الطائفةُ في الانتشارِ وحركةِ التنصيرِ العالميّةِ، وفي هذهِ المنافسةِ بين الحركاتِ المختلفةِ تحاولُ الترويجَ لأفكارِها الدينيّةِ، فكانت الطائفةُ الانجيليّةُ تحاولُ نشرَ خطابِها عالميًّا وإن تخلّت عن العلاقةِ التي تقيمُها مع بقيّةِ الفرقِ المسيحيّةِ بينَ الثقافةِ والدينِ، فنجد هذهِ الأصوليّةّ تحاولُ التمدُّدَ عالمياً وإن تخلّت عن الثقافةِ الغربيّةِ من أجل التوسُّع والانتشار ما جعل منها أصوليّةً متشدّدةً مثلها مثل الأصولياتِ المسيحيَّةِ الأمريكيَّةِ المتمثلةِ بـ: (مورمورتيين، وشهود يهوه، والإنجيلين، والمعمدانيين، والخمسينيين والسبتيين وأعضاء جيش الخلاص).

[1]-حسن عفاري -معصومة بهرام، **دور الدين في الفضاء العمومي**.

وكانت هذهِ الطائفةُ تؤكِّد على البعدِ العمليّ على حسابِ البعدِ الفكريّ، وهذا ما نَلْمَسُهُ بقولهم: «إنّ لدينا الإيمانَ، فينبغي أن يكون في صميم حياتنا، ولا أهميّة للمعرفة والثقافة إذا كانتا لتجاهل دعوة المسيح»، ويُعلِّق **أوليفييه روا** بقوله:«**إنه زمن المؤمن المنطقي وزمن الجهل المقدّس**»[1].

أمَّا على الصعيدِ الإسلاميّ فنَجِدُ الدولَ الغربيَّةَ تمارسُ ضغوطًا على المسلمينَ والمؤسساتِ الإسلاميَّةِ في الغربِ، من أجلِ غاياتٍ متنوعةٍ، منها ما هو سياسيٌّ، ومنها ما هو انتخابيٌّ، ومنها ما هو اقتصاديٌّ، ومنها ما هو استراتيجيٌّ من خلالِ تعامُلِها مع الدولِ في الشرقِ الأوسطِ. وهذه الغاياتُ تقودُ الجماعاتِ إلى الامتثالِ للدولةِ، وتقديمِ ضماناتٍ والخضوعِ إلى ابتزازِ الدولةِ أيضًا؛ لأنها ستكون قادرةً على فرضِ عددٍ معيَّنٍ من الاجراءاتِ حتَّى تضطرَ تلك الجماعاتُ إلى الاعترافِ الرسميّ بها؛ ومن أجلِ هذا سوفَ تسعى تلك الجماعاتُ إلى الدفاعِ والتكيُّفِ والتوفيقِ بينَ مهاجرينَ سابقينَ ومسلمين حتَّى تضمنَ لنفسِها قاعدةً اجتماعيَّةً من ناحيةٍ، واعترافًا رسميًّا من ناحيةٍ أخرى[2].

ونجدُ أنَّ الحركاتِ الأصوليَّةَ الإسلاميَّةَ في الغربِ تردُّ على الدولِ الغربيَّةِ وعلى الجماعاتِ الإسلاميَّةِ معًا، وتستثمرُ المعاناةَ الاقتصاديَّةَ التي يعانيها المسلمون، وصعوبةَ تكيُّفهم الاجتماعيّ والاقتصاديّ.

ومن ناحيةٍ أخرى فقد ازدهرت الحركاتُ الأصوليَّةُ الإسلاميَّةُ باستثمار ما تتيحُهُ العَلمانيَّةُ من قواعدَ وممارساتٍ تعتمدها الدولةُ في الغربِ من أجل تضييقِ الخناقِ على المؤسَّساتِ الدينيَّةِ وجعلها جزءًا من مؤسَّساتِ المجتمع المدنيّ، وهي سياسةُ الدولِ العَلمانيَّةِ في الغربِ، التي تجلَّت عَلمانيتُها في العزلِ بينَ الدينِ والثقافةِ حينَ تدعو إلى الدَّمجِ في كيانٍ دينيٍّ (مسلمين)، ونسيانِ الهمومِ الثقافيَّةِ والقوميَّةِ للمهاجرين، بمختلفِ ثقافاتِهم، وتستثمرُ ممكناتِ العولَمة القائمةِ على فصلِ الدينِ عن البيئةِ الثقافيَّةِ، وانتشارِهِ كدينٍ خارجَ وطنِهِ الأُمِّ، مثلما تنتشرُ المسيحيَّةُ –ولا سيَّما الإنجيليَّةَ- في أفريقيا. لذا أخذتِ الأصوليَّةُ الإسلاميَّةُ عقيدةً دينيَّةً تتجاوزُ الثقافاتِ التي جاءَ منها المسلمون: عربيَّةً أو أمازيغيَّةً أو هنديَّةً أو فارسيَّةً، وتحاولُ دمجَهم بالعقيدةِ وخطابِها الأيديولوجيّ الاحتجاجيّ ضدَّ الغربِ وجبروتِه ومن أجلِ قيامِ دولةِ الخلافةِ [3].

---

[1]-أوليفييه روا، **الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي نط 1، بيروت، 2012م، ص 11-12.

[2]-ينظر: أوليفيه روا، **نحو إسلامٍ اوروبيٍّ**، خليل أحمد خليل، ص 76.

[3]-انظر: أولفييه روا، **الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة، صالح الأشمر، دار الساقي، ط 1، بيروت، 2012.

وهذه الرؤيةُ ترى أنَّ انتشارَ الدينِ بأشكالِهِ المتواجدةِ في الغربِ كلِّها يقومُ بعزلِ الدينِ عن الثقافةِ والبيئةِ التي ظهرَ فيها الدينُ، وتحويلِهِ إلى رؤيةٍ عابرةٍ للحدودِ أُصوليَّةٍ متشدِّدَةٍ، وهذا حصل في الأصوليَّةِ الإنجيليَّةِ والأصوليَّةِ الإسلاميَّة.

خلاصةُ البحثِ

- الجدليَّةُ لا نستطيعُ أن نفصِلَها عن صراعِ الدولةِ الغربيَّةِ الحديثةِ المتحالفةِ مع الطبقةِ البرجوازيَّةِ في صراعِها مع السلطةِ الدينيَّةِ التي كانت تمتلكُ حضورًا قويًّا مؤثِّرًا.

- أُطروحةُ الكنسيةِ تنطلقُ من الدينِ كرأسمالٍ معنويٍّ يجوِّزُ لها إدارةَ المجتمعِ بخطابٍ رعويٍّ. والأطروحةُ المضادَّةُ تمثِّلُها سلطةُ الدولةِ العَلمانيَّةِ ورجالُ العلمِ والفكرِ، وتعملُ هذه الأُطروحةُ عبرَ توظيفِ العلمِ كمرجعٍ بديلٍ للدينِ مع تأويلاتٍ عدميَّةٍ.

- في ظلِّ هذا الصراعِ على احتكارِ إدارةِ المجتمعِ ظهرَ هناكَ تضادٌّ بينَ الدِّينِ والعلمِ، إذ نُعِتَ الدِّينُ بالجفاءِ العِلميِّ، وفي مقابل ذلك اعتقدوا أنَّ العلمَ هو المنهجُ الذي يجبُ أنْ تخضعَ له أعناقُ بني البشر.

- **بدأت قضيةُ الصراعِ تطفو على السَّطحِ معَ ظهورِ عصرِ التنويرِ أو عصرِ النهضةِ الأوروبيَّةِ، وبدأَ وقوفُ رجالِ العلمِ بحزمٍ ضدَّ سيطرةِ الكنيسةِ المطلقةِ،** على أساسِ النظرةِ الماديَّةِ العلميَّةِ التي تؤكِّد لا وجودَ إلَّا للمادةِ ، وأنَّ الأشياءَ جميعَها قابلةٌ للتفسيرِ بلغته فحسب.

وهنا نستطيعُ القولَ أنَّ هناك خَطّيْنِ للنظرةِ الماديَّةِ القديمةِ، الأول: يُمثِّلُهُ الانجازُ العلميُّ، وهكذا يتحتَّم أنْ تكونَ حريَّةُ الاختيارِ وهمًا من الأوهامِ، ما دامتِ المادةُ غيرَ قادرةٍ على التَّصرُّفِ الحرِّ، ولأنَّ المادةَ عاجزةٌ عن أن تُخَطِّطَ أو تهدفَ إلى أيِّ شيءٍ فلا سبيلَ إلى العثورِ على حكمةٍ وراءَ الأشياءِ الطبيعيَّةِ بغيرِ العقلِ ذاتِهِ.

- إلى جانبِ تيارِ العلمِ هذا هناك تيارٌ «فلسفيٌّ ارتيابيٌّ» يستثمرُ الإنجازَ العلميَّ ويعملُ على توظيفِهِ في نقدِ المجتمعِ والسلطاتِ السياسيَّةِ والدينيَّةِ. وهو ما عُبِّرَ عنه بالتنويرِ، وقد وصِفَ بكونِهِ انبعاثًا للروحِ النقديَّةِ، انطلاقًا من أنَّ العقلَ البشريَّ هو المصدرُ الوحيدُ للمعرفةِ الصحيحة والمعرفةِ الأخرى.

- السماتُ العلميَّةُ التي بلورت عهدًا جديدًا غربيًّا عقليًّا علمانيًّا، هيمنت عليه روحُ

الشكِّ والعدميَّةِ، وفي النتيجة هيمنت تلكَ الروحُ الماديَّةُ على الروحِ الغربيَّةِ التي قلَّصت مساحةَ الدَّينِ ونقلتْهُ من المجالِ العامِّ إلى المجالِ الخاصِّ.

- يبدو أنَّ الصراعَ هو إشكاليَّةٌ غربيَّةٌ وليس خطابًا كونيًّا يعبِّرُ عن تضادٍّ بين العلمِ والدينِ، بل هناك ما يخالفُ هذه الحالةَ إذ لا نجدُ في التجربةِ الدينيَّةِ الإسلاميَّةِ في حدِّ ذاتها تناقضًا بين العلمِ والدينِ، بل على عكس ذلك يعدُّ العلمُ نوعًا من العبادةِ وواجبًا شرعيًّا دينيًّا يستحقُّ الثناءَ والإثابةَ، فعلاقةُ العلمِ بالدين الإسلاميّ هي علاقةٌ عضويَّةٌ لا فكاكَ لها.

وهي إشكاليَّةٌ غربيَّةٌ لم تُعْدَمْ من نُقَّادٍ لها من الغربِ ذاتهِ عندَ تغليبِ العلمِ على الدِّينِ وإقصاءِ اللهِ مِن مركزيَّةِ العالَم عَبْرَ تفسيرِ الظواهرِ عن طريقِ ظواهرِ الدنيا، وهذ يقودُ إلى تركِ مصيرِ العالَمِ تحتَ رحمةِ قوًى عمياء.

- لقد تزايدت خطى العلمِ التقدميَّةُ في القرن العشرين، حيث حققَّ هذا القرنُ إنجازاتٍ علميَّةً غيرَ مسبوقةٍ، و قدَّمَ حلولًا لمشكلاتٍ ظلَّت قرونًا تبحثُ عن إجاباتٍ، إذ هَدَمَ (أينشتاين) في سنة (1905) ركنينِ أساسيينِ من أركانِ الماديَّةِ القديمةِ؛ فنظريتُهُ النسبيَّةُ الخاصةُ قادت علمَ الفيزياءِ إلى التخلّي عن فكرتي المكانِ المطلقِ و الزمانِ المطلقِ إلى الأبد. وأكَّدتِ على تكافؤ المادَّةِ والطَّاقةِ في الواقعِ في نتائجَ متراتبة على محوريَّة المراقبِ.

- الله هو الفرضيةُ المُهمَّةُ التي استبعدَها أصحابُ النظرةِ العلميَّةِ القديمةِ وأصحابُ الشكِّ والتأويلاتِ، ولكنَّ الرؤيةَ العلميَّة استطاعت مغادرةَ تلكَ الأحكامِ الشموليَّةِ العدميَّةِ صوبَ اثبات أنَّ الكونَ له بدايةٌ وله نهايةٌ؛ مِمَّا أعادَ الاهتمامَ بفرضية الله، وهذا متحققٌ من خلالِ أنَّ الكونَ بأكملِهِ كليَّةٌ واحدةٌ قابلةٌ للبحثِ العقليّ بأساليبِ علمي الفيزياءِ والفلكِ وصولًا إلى الانفجارِ العظيمِ. وفي مجالِ البايولوجيا ظهرَ فرقٌ جذريٌّ بين الحياةِ والعقلِ؛ فالحياةُ هي مسألةُ كيمياء وفيزياء، أمَّا العقلُ فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء.

- قادَ البحثُ الدَّؤوبُ للإنسانِ إلى التحوّلِ عن أمنِهِ الاجتماعيِّ والنفسيِّ، إلى تعزيزِ الحضورِ المقدس في حياتِهِ، بحثاً عن جوابٍ لمشكلاتِهِ وتحدياتِ الحياةِ المعاصرةِ، ومن تجلياتِهِ ما يشهدُهُ الواقعُ المعاصرُ من العودةِ إلى القدسيّ، ولاسيَّما المجالّ التداوليَّ للأديانِ.

Contemporary Theology

Critical Assessment

(2)

Science and Religion

Edited by:

Mohsen Mousavi

Mohammad Reza Tabatabaei

Contemporary Theology

Critical Assessment

(2)
Science and Religion

هذا الكتاب

موضوع هذا المجلد، بيان «العلاقة بين العلم والدين» وقد ارتكز البحث فيه على تفنيد الرأي القائل بوجود تعارض بينهما، وكما هو معلوم فهذا الرأي عادةً ما يطرح ويروّج على ضوء أصول ونزعات إلحادية، لذلك تمّ تسليط الضوء على آراء علماء اللاهوت وسائر العلماء الذين ينتهجون فكراً دينياً سواءً كانوا مسلمين أو مسيحيين.

من جملة المواضيع المطروحة للبحث في هذا الجزء ما يلي:

- الدلالة المفهومية للعلاقة بين العلم والدين
- أنماط العلاقة بين العلم والدين
- علاقة العلم بالدين والفلسفة
- تأريخ العلاقة بين العلم والدين في شتّى العصور
- العلاقة بين العلم والدين برؤية العلماء المسلمين والمسيحيين


تطبيق المركز



http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com